

ARISTOTELIS, PLOTINI, SANCTI AUGUSTINI, IOANNIS
PHILOPONI, ALKINDI, AVICENNAE.

AVENCEBROLIS, ALGAZELIS, AVERROIS.

ALBERTI MAGNI, SANCTI TOMAE AQUÍNATIS.

SIGERI DE BRABANTIA, BOETII DE DACIA.

HENRICI GANDAVINI

DE MUNDI AETERNITATE

Fragmenta sive libri necnon opinionibus ducentibus undeviginti
Sigeri de

Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo
Parisiensi de consilio doctorum Sacrae

Scripturae condemnatae anno MCCLXXVII

ARISTOTEL, PLOTIN, SF. AUGUSTIN, IOAN

FILOPON, ALKINDI, AVICENNA, AVENCEBROL.

ALGAZEL, AVERROES, ALBERT CEL MARE.

SF. TOMA DIN AQUÍNO, SIGER DIN BRABANT.

BOETIUS DIN DACIA, HENRI DIN GÂND

DESPRE ETERNITATEA LUMII

Fragmente sau tratate împreună cu cele 219 teze ale lui Siger
din Brabant și

Boetius din Dacia și ale altora, condamnate în anul 1277

de episcopul Étienne „Templier” al Parisului la sfatul doctorilor
în Sfânta Scriptură

Traducere din limba latină, tabel cronologic, note și postfață de
ALEXANDER BAUMGARTEN

EDITURA IRI București, 1999

Redactor: MARIA MOROGAN

Concepția grafică a copertei colecției: VENIAMIN & VENIAMIN

ALEXANDER BAUMGARTEN (n. 16 octombrie 1972) este
licențiat în filosofie (1995) și filologie clasică (1997) al Universității
„Babeș-Bolyai” și doctorand în filosofie al Universității din București cu
o teză despre *Problema Unului în descendență platonice*. În prezent,
predă filosofia medievală la Departamentul de filosofie al Universității

„Babeș-Bolyai” din Cluj. A tradus în limba română: Sf. Anselm din Canter-bury, *Proslogion* (1996, Editura „Biblioteca Apostrof, Cluj), *Monologion* (1998, Editura „Biblioteca Apostrof”, Cluj), Sf. Toma din Aquíno, *Despre unitatea intelectului împotriva averroïștilor* (1998, Editura „Decalog”, Satu Mare).

© Toate drepturile sunt rezervate EDITURII IRI ISBN: 973 – 98377 – 7 – 8

„Am auzit, pe când eram școlar, de Aristotel, care considera că lumea este eternă; iar când am auzit rațiunile și argumentele aduse în sprijin, inima mea s-a neliniștit și a început să se gândească: cum se poate una ca aceasta?”

Sf. Bonaventura, *Despre cele zece porunci*, V, 14

CUPRINS

NOTA INTRODUCȚIVĂ...

TABEL CRONOLOGIC...

ARISTOTEL, fragmente despre eternitatea lumii

— *Topica, Metafizica, Fizica, Despre cer, Despre generarea animalelor, Meteorologicele...*

PLOTIN, *Despre lume* (Enneade, II, 1, 1 – 3), *Despre mișcarea circulară* (Enneade, II, 2, 2), *Despre eternitate și timp*, 4 (Enneade, III, 7, 4), *Despre cele trei ipostaze primare*, 6 (Enneade, V, 1, 6) ...

SF. AUGUSTIN, *Confesiuni*, XI, 30, *Despre cetatea lui Dumnezeu* –, 31 și XI, 4...

IO AN FILOPON, *Despre creația lumii*, V... 58

ALKINDI, *Carte introductivă în arta demonstrației logice*

(fragment) ...

AVICENNA, *Suficientia*, I, 2 – 3, *Despre cer și lume*, IV, *Metafizica*, IX, 1, *Despre definiții și probleme*, 1 (fragmente) ...

AVENCEBROL, *Izvorul vieții*, V, 31 (fragment) ...

AVERROES, *Respingerea respingerii aduse de Algazel filosofici*, disp. 1, 1...

ALBERT CEL MARE, *Summa theologiae*, II, 4, 5...

SF. TOMA DIN AQUÍNO, *Despre eternitatea lumii împotriva celor care protestează...* 84

MAGISTRUL SIGER DIN BRABANT, *Despre eternitatea lumii*
MAGISTRUL BOETIUS DIN DACIA, *Despre eternitatea lumii...*

MAGISTRUL HENRI DIN GaND, *Quaestiones Quodlibetales*, Q. 7 –
8. *Dacă creatura a putut să existe din eternitate – Dacă este contrar
creaturii să fi existat din eternitate...*

CELE 219 TEZE ale lui Siger din Brabant și Boetius din Dacia și
ale altora, condamnate în anul 1277 de episcopul Étienne Templier al
Parisului la sfatul doctorilor în Sfânta Scriptură...

NOTE...

POSTFAȚĂ: *Despre cer. Sursele controverselor eternității lumii în
criza universitară pariziană a anilor 1270 – 1277*, de Alexander
Baumgarten...

BIBLIOGRAFIE...

INDEX TERMINORUM...

INDEX NOMINUM...

LA EDITURILE IRI ȘI UNIVERS ENCICLOPEDIC AU APĂRUT:

Academia Română – îndreptar ortografic, ortoepic și de
punctuație 22.900 lei

DEX 150.000 lei

Bujor T. Râpeanu, Cristina Corciovescu – Dicționar de cinema
47.500 lei

Leonard Gavriliu – Dicționar de cerebrologie 37.900 lei

Larousse – Dicționar de medicină 9 y.000 lei

Larousse – Dicționar de civilizație greacă 31.900 lei

Larousse – Dicționar de psihiatrie 46.900 lei

Larousse – Dicționar de psihanaliză 24.900 lei

Larousse – Dicționar de civilizație musulmană 24.900 lei

Larousse – Dicționar de civilizație egipteană 22.500 lei

Larousse – Dicționarul spațiului 32.000 lei

Vladimir Jankelevitch – Ireversibilul și nostalgia 32.900 lei

Jacques Derrida – Diseminarea 26.900 lei

Marcel Gauchet – Inconștientul cerebral 14.900 lei

Mircea Eliade – Mituri, Vise și mistere 24.900 lei

M.D. Chenu – Toma d'Aquinb 19.900 lei

Patricia Hidiroglu – Apa divină 16.900 lei
 Georges Dumézil – Zeii suverani ai indo-europenilor 24.900 lei
 Rudolf Steiner – Bhagavad Gītā și Epistolele lui Pavel 18.900 lei
 Rudolf Steiner – Mistica. Gând uman, gând cosmic 14.900 lei
 Rudolf Steiner – Evanghelia după Luca 16.900 lei
 Rudolf Steiner – Creștinismul esoteric 19.900 lei
 Jeanne Guesne – Corpul spiritual 18.900 lei
 Marc de Smedt – Tehnici de meditație 22.900 lei
 A T Mann – Principiile reîncarnării 17.500 lei
 Christmas Humphreys – Concentrare și meditație 24.900 lei
 Aristotel – Etica nicomahică 37.900 lei
 J-P. Chartier – Introducere în psihanaliza lui Sigismund Freud
 17.900 lei
 Alfred Binet – Sufletul și corpul 7.000 lei-Alfred Binet –
 Dedublarea personalității și inconștientul 24.900 lei
 Th, Ribot – Memoria și patologia ei 19.900 lei
 Th. Ribot – Voința și patologia ei 11.900 lei
 Karen Horney – Personalitatea nevrotică a epocii noastre
 22.900 lei
 Frieda Fordham – Introducere în psihologia lui C.G. Jung 19.900
 lei
 William Shakespeare – Visul unei nopți de vară 17.900 lei
 William Shakespeare – Regele Lear 16.900 lei
 William Shakespeare – Macbeth 16.830 lei
 Comandând prin poștă o carte apărută la una din editurile
 IRI sau UNIVERS ENCICLOPEDI
 obțineți o reducere de:
 15%
 Pentru comenzi cu o valoare mai mare de 60.000 lei obțineți o
 reducere de:
 20%
 Costul expedierii prin poștă e suportat de edituri. Adresa: CP 33
 – 2, București, România tel/fax: (401) 222 62 86, 222 53 52, 222 54 20
 NOTĂ INTRODUCȚIVĂ

Această carte este dosarul unei probleme. Ea prezintă controversa medievală purtată în jurul temei eternității lumii. Am tradus sursele aristotelice ale polemicii, câte un fragment semnificativ din Plotin, Ioan Filopon, Sf. Augustin, Alkindi, Avencebrol, Algazel, Averroes, Avicenna, Albert cel Mare, Henri din Gând și tratatele integrale dedicate problemei eternității lumii de Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant și Boetius din Dacia. Am anexat acestui volum textul și traducerea celor 219 teze condamnate în anul 1277 de episcopul fitienne Templier al Parisului.

Traducerea acestor documente este, în marea lor majoritate, inedită. O singură culegere de texte cu aceeași temă, doar în variantele originale, editată de M. Gierens, S.J., în 1933 la Universitatea Gregoriană din Roma, cuprinde o serie diferită de autori decât volumul nostru², pe care nu îi reluăm fie pentru că opera lor se cuvine să apară în întregime în limba română în volume separate, fie pentru că importanța lor este minoră în contextul polemicii. Totuși, culegerea de texte pomenită nu prezintă nici fragmentele din Henri din Gând sau Ioan Filopon, nici grupul de tratate scrise în cercul averroismului latin, obiect al condamnărilor pariziene din anii 1270 și 1277, care dau întreaga noimă și savoare polemicii purtate în jurul eternității lumii. Am tradus acest din urmă grup de tratate în formă integrală.

Sursele pe care le-am folosit sunt diferite pentru aproape fiecare autor. Astfel, deși istoria problemei eternității lumii începe cu o serie de fragmente ale dialogului *Timaios* (în principal 27 d-30 c), nu am considerat oportună retraducerea fragmentului platonice întrucât cititorul român are la dispoziție întreg dialogul, într-o frumoasă limbă română și un aparat critic de excepție, sub îngrijirea lui Cătălin Partenie (Platon, Opere, vol. VII, București, Editura Științifică, 1993). Trimiterile din postfață le-am făcut la aceeași ediție românească, iar pasajele originalului grecesc urmează versiunea lui C.F. Hermann, *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, Lipsiae, Teubner, 1852.

Pentru Aristotel am folosit ediția lui Immanuel Bekker (*Aristoteles graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, I, Berlin, 1831),

ale cărei cote le-am așezat de fiecare dată în dreptul fragmentului tradus. Selecția textelor nu urmează, ci amplifică culegerea de texte pomenită a lui M. Gierens.

Pentru Plotin, am urmat ediția lui Emile Brehier (Plotin, *Enneades, texte établis et traduits par Emile Brehier*, Paris, Soc. d'ed. „*Les Belles Lettres*”, 1924). Selecția textelor diferă de culegerea lui M. Gierens, a cărui selecție din opera lui Plotin lasă de o parte, într-un mod greu explicabil, fragmentele din *Eneada* a II-a, care tratează în mod explicit problema eternității lumii din perspectiva problemei cerului.

Pentru Ioan Filopon, am folosit o ediție latină a comentariului la prima parte a cărții *Genezei*, tradusă de Balthasar Corderius, S.J., în anul 1630 din greacă (*Ioannis Philoponi in cap. I De mundi creatione libri septem, interprete Balthasare Corderio*, S.J., Viena, 1630, V, 9). Textul lui Filopon nu a circulat în secolul al XIII-lea, nefiind tradus³. Numele lui este cunoscut, prin surse intermediare, uneori ca *Ioannes Grammaticus* și are un rol considerabil în punerea problemei eternității lumii în contextul secolului al VI-lea. Se știe faptul că în anul 529 a evitat închiderea școlii de filosofie din Alexandria (care putea avea, altminteri, aceeași soartă cu aceea ateniană) printr-un tratat, *Despre eternitatea lumii, împotriva lui Proclus*⁴, pe care regret că nu l-am avut la dispoziție în alcătuirea culegerii de față.

Pentru selecția textelor din Sf. Augustin, Avicenna, Averroes, Alkindi, Avencebrol, Albertus Magnus, am urmat culegerea lui M. Gierens, iar în privința autorilor arabi, din nefericire, fără să am la dispoziție textul integral al lucrărilor citate.

În cazul Sf. Toma din Aquino, tratatul *Despre eternitatea lumii împotriva celor care protestează* urmează ediția 5. *Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. III, curante Roberto Busa, S.J., Stuttgart-Bad-Canstadt, 1980, p. 591. Pentru ușurința citării, mi-am îngăduit o numerotare a paragrafelor care nu apare în ediția citată.

Tratatul *Despre eternitatea lumii* al magistrului Siger din Brabant este tradus după ediția lui Bernardo Bazân (Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima – De anima intellectiva – De actemitas*

mundi, Paris-Louvain, 1972, seria *Philosophes Medievaux*, XIII).

Tratatul magistrului Boetius din Dacia, în fapt o analiză lucidă a filosofiei ca demers critic, a fost identificat între anii 1945 – 1954 într-unul dintre manuscrisele anonime ale Muzeului Național Maghiar⁵ de către Sajo Geza. Consultându-se cu medievistii de autoritate ai momentului (Martin Grabmann, F. Van Steenberghen), Sajo Geza publică o primă versiune a tratatului în anul 1954 (*Un trãiterezecement découvert de Boece de Dacie De mundi actemitate, texte inedit avec une introduction critique par Sajo Geza, avec en appendice un texte inedit de Siger de Brabant Super VI Metaphysicae*, Budapest, Akademia Konyvkiado, 1954), pentru ca ulterior să identifice alte patru manuscrise din *Bibliothèque Nationale* din Paris⁶  i să tipărească, la Berlin, o versiune ultimă a tratatului (*Boetii de Dacia Tractatus de actemitate mundi, editio altera auctoritate codicum m nu scriptorum revisa et emendata*, edidit Sajo Geza, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1964). Versiunea de fa   reprezintă reluarea edi iei lui Sajo Geza de la Berlin, dar cu câteva mici modificări care revin la varianta ini ial  de la Budapesta, pe care le-am semnalat în note  i care  in de o logică a sintaxei, fără să schimbe aproape deloc sensul textului. Mi-am îngăduit, ca  i în cazul tratatului Sf. Toma, o numerotare a paragrafelor inexistentă în ediția urmată, pentru u urin a citării.

Cele trei tratate integrale (al Sf. Toma, al lui Siger din Brabant  i al lui Boetius din Dacia), ca  i fragmentul din Henri din Gând, sunt scrise la Paris în aproximativ aceeași perioadă  i trebuie puse în legătură cu seria condamnărilor lui Étienne Templier din decembrie 1270  i martie 1277.

Pentru Henri din Gând, am urmat editarea celor două capitole de fa   de către R. Macken, ca anexă la articolul său la *temporalite radicale de la creaturi selon Henri de Gând*, publicat în *Recherches de théologie ancienne et medievale*, XXXVIII, pp. 210 – 272.

Am anexat dosarului polemicii în jurul eternității lumii textul integral al condamnărilor din anul 1277. Textul urmează ediția *Chartu-larium Universitatis Parisiensis, contulit Henricus Deniile, O.P. auxiliante Aemilio Chatelain*, Tomus I, Paris, ex typis fratrum Delalain,

1889, pp. 543 – 555. Este una dintre cele mai importante porți de acces în filosofia secolului al XIII-lea. El oferă imaginea (deși grav alterată de oponenții ei clericali) a unei gândiri născute la Facultatea de Arte din Paris, ai cărei magiștri au fost, între alții, Aubry de Reims, Siger din Brabant, Boetius din Dacia, Jean de Jandun etc. Cu toate acestea, documentul cuprinde și multe teze tomiste, incluse în lista condamnărilor sub influența franciscanilor. Această listă poate fi considerată un document al constituirii intelectualității universitare într-o corporație urbană a cărei moștenitoare este, la nivel de mentalitate, în bună parte intelectualitatea europeană contemporană⁷. Accesul la acest extraordinar text poate facilita înțelegerea contextului generic al filosofiei secolului al XIII-lea, în superba ei încredere în rațiune și în credință, până la nefericita lor dezbinare.

Semnele „...” și „[...]” din textele originale aparțin editorilor lor. Le-am reluat în traducere. Semnele „...” care apar doar în traducere îmi aparțin și contribuie la claritatea traducerii. Identificările citatelor din autori antici aparțin editorilor inițiali ai textelor, cu excepția fragmentelor din Sf. Augustin, Filopon, și a tratatului Sf. Toma din Aquino, unde aceste identificări și trimiteri îmi aparțin.

Am anexat acestor traduceri un studiu care analizează sursele și sensul conflictului, atât cât mi-au permis sursele. Am insistat asupra tematicii *medierii celeste* ca punct central al polemicii, lăsând în plan secund o parte din argumentele care au fost aduse, cum ar fi distincția dintre infinitul actual și potențial sau problema imutabilității divine, care pot face obiectul unor cercetări separate.

Este cunoscută diferența dintre stilul concis și adesea laconic, încărcat de formule tehnice și prescurtări uzuale ale vocabularului scolasticii și cerința modernă a unei fraze cursive și clare. Am încercat, cu mai mult sau mai puțină șansă, să găsesc în traducerile prezente calea de mijloc între fidelitatea față de expresia latină a unei gândiri cu un caracter riguros și claritatea literară a unei limbi române cursive.

Îmi exprim gratitudinea față de toți cei prin a căror bunăvoință m-am îndreptat spre sursele și orizontul de înțelegere a problemei. Sunt îndatorat părintelui Andre Scrima, domnului profesor univ. dr.

Vasile Muscă, domnului lector univ. dr. Virgil Ciomoș, domnului lector univ. Alin Nemecz pentru sfaturile, sugestiile terminologice și observațiile pe care le-au adus acestui manuscris. Mulțumesc prietenilor Călin Botez și Andrei Bereschi pentru lectura atentă a manuscrisului și observațiile aduse.

Mulțumesc fratelui meu, Cristian Baumgarten, student al Universității Gregorienne din Roma, pentru documentația pusă la dispoziție. Deoarece textul condamnărilor din 1277 era tipărit pe o hârtie a cărei vechime nu era recomandabilă fotocopierii, el a copiat de mână articol de articol, actualizând un mod de comunicare academică propriu polemicii pe care această carte o prezintă.

Al. Baumgarten

NOTE

¹ *Controversia de aeternitate mundi – textus antiquorum et scolasticorum*, collegit M. Gierens, S.J., Romae, 1933.

² Anume Platon, Philon din Alexandria, Maimonides, Sf. Bonaventura, Hervaeus Natalis, Durandus de Saint Pourcain, Vásquez, Francisco Suárez.

³ În anul 1268, Guillaume de Moerbeke a tradus în limba latină comentariul lui Filopon la tratatul *De anima* al lui Aristotel, astfel încât opinia lui Filopon a putut juca un rol important în disputa anilor 1270 – 1277 în jurul problemei unității intelectului.

⁴ Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, ed. du Seuil, 1991, p. 370.

⁵ Cod. lat. 104.

⁶ Cod. lat. 3416, cod. lat. 16153, cod. lat. 16407, cod. lat. 15819.

⁷ Cf. Alain de Libera, op. cit. și J. le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, București, ed. Meridiane, 1994.

TABEL CRONOLOGIC

1215 – După ce o parte din operele aristotelice, împreună cu unele comentarii arabe, fuseseră traduse în limba latină la începutul secolului al XIII-lea, Robert din Courçon, trimis papal, interzice predarea la Paris a *Fizicii* și *Metafizicii* lui Aristotel. Viitoarea Universitate funcționa asemeni unei asociații de studenți și profesori.

Asociația este denumită într-un document oficial *universitas magistrorum et scholarium*.

1220 – Papa Honorius al III-lea îi ajută pe dominicani și pe franciscani să se stabilească la Paris și stăruie pe lângă profesorii parizieni ca acești călugări să poată preda în ceea ce urma să devină Universitatea din Paris.

1224/5 – Se naște, la castelul de la Roccasecca, Toma din Aquino.

1227 – La curtea sa din Sicilia, împăratul Frederic al II-lea dispune traducerea în limba latină a comentariilor lui

— Folosim ca date pentru alcătuirea acestui tabel cronologic edițiile menționate în bibliografie ale tratatului tomist *Despre unitatea intelectului împotriva au err oîștilor*, alcătuite de Borbély Gábor (1993), Alain de Libera (1994), datele oferite de *Dictionnaire de the ologie catholique* (cf. Siger de Brabant, Thomas d'Aquin, Averroisme), E. Brehier, *La philosophie du Moyen Âge*, ed. Albin Michel, 1949, II. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995 etc.

Averroes (1126 – 1198) la scrierile lui Aristotel. Traducătorii sunt Mihail Scotus și Hermann Germanicus. 1228 – Guillaume din Auvergne, episcop al Parisului, scrie tratatul *De universo* în care condamnă teza eternității lumii.

1231 – Papa Grigorie al IX-lea recunoaște ca legală Universitatea din Paris, conferindu-i o oarecare autonomie față de episcopie, prin celebra bulă *Parens scientiarum*. – Împăratul Frederic al II-lea oferă traduceri realizate din Averroes Universității din Bologna, important centru al averroismului latin ulterior. Este începutul unui șir de conflicte în doctrina care marchează temele filosofiei occidentale ulterioare. Astfel, aristotelismul saturat de influențe arabe și neoplatonice înfruntă o teologie care, prin franciscani, se retrage prudent dinaintea „invaziei arabe”, dar care, prin dominicanii Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquino, se lasă sedusă de modelele ontologice ale tradiției greco-arabe. Se vor naște de aici polemicele purtate în jurul problemei unității intelectului, a eternității lumii, a raportului dintre suflet și cer, a științei divine, a consistenței

ontologice a mediatorului etc.

1253/55 – Sf. Toma din Aquíno scrie un comentariu la *Cartea*

Sentințelor a lui Petru Lombardul, în care afirmă – într-un stil nonconformist în raport cu doctrina oficială a bisericii – că ideea unei lumi create este credibilă, dar nu este riguros demonstrabilă.

1255 – 16 martie. Facultatea de Arte din Paris recomandă predarea lui Aristotel în mediul universitar. *Filosoful* este definitiv și în mod oficial acceptat la Paris.

1256/7 – Reprezentanți ai germanilor dominicani dispută la curtea papală o problemă decisivă și delicată pentru întreg învățământul universitar parizian: le este oare permis călugărilor cerșetori (franciscani, dominicani, augustinieni) să predea la Universitate? La Anagni, unde curia papală era retrasă, dominicanii triumfă diplomatic. Aici prezintă Albert cel Mare o primă formă a argumentelor pe care le va îndrepta contra tezei unității intelectului în forma unui viitor tratat.

1263 – La îndemnul papei Alexandru al IV-lea (1254 – 1261).

Albert cel Mare deschide polemica în jurul problemei unității intelectului, cu tratatul *De unitate inteâlectus*, a cărui poziție, pur teoretică, nu atacă direct comentariile lui Averroes. Acest atac va fi desfășurat de Albert cel Mare abia în *Summa* sa, după anul 1270 și, deci, după ce Toma din Aquíno își făcuse cunoscută poziția.

1265 – Se naște, la Florența, Dante Alighieri, în a cărui operă vom găsi ecouri admirative la adresa averroismului lui Siger din Brabant.

— Între anii 1265 – 1267, Siger din Brabant începe să-l comenteze pe Aristotel la Facultatea de Arte din Paris.

1267 – 13 martie. În cea de-a doua predică din Postul

Paștelui, Sf. Bonaventura se pronunță împotriva tezei unității intelectului.

— Guillaume de Moerbeke traduce în limba latină tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel. De această traducere se va servi Sf. Toma din Aquíno în *Comentariul* său. Guillaume de Moerbeke traduce în același an *Comentariul* lui The-mistius la scrierea aristotelică, citat în

tratatul Sf. Toma.

— Este posibil ca tratatul *Quaestiones in tertium De anima* al lui Siger din Brabant să fi cunoscut în anul 1267 o primă redactare. El susține că ar exista un singur intelect pentru toți oamenii, iar acest intelect cunoaște prin oameni tot ceea ce oamenii presupun că ar cunoaște în mod personal. Și, în plus, că această teză poate fi extrasă din opiniile despre suflet ale lui Aristotel.

1269 – 19 ianuarie. Reluându-se un decret al papei Grigorie al IX-lea, Aristotel este interzis în Universitatea din Paris. La foarte puțin timp după aceasta, probabil în aceeași lună², Sf. Toma din Aquino revine din Italia la Paris, unde predă și comentează operele lui Aristotel până în anul 1272.

— (după B. Bazân; dar după R.A. Gauthier: 1265) Siger din Brabant scrie lucrarea care va agita spiritele pariziene, *Quaestiones in tertium De anima*, în care afirmă că există, chiar după părerea lui Aristotel, un singur intelect pentru toți oamenii, care este adevăratul autor al gândurilor, în vreme ce omul „nu înțelege”. Este foarte probabil ca tradiția averroistă să fi fost receptată de mediul clerical drept un pericol chiar înaintea scrierii lui Siger, fie prin textele lui Averroes, în mod nemijlocit, fie prin cursurile lui Siger din Brabant de la Facultatea de Arte, de vreme ce tratatul despre unitatea intelectului al lui Albert cel Mare fusese scris cu 6 ani în urmă.

1270 – 10 decembrie. Ca urmare a tratatului *De unitate intellectus contra averroistas*, scris de Sf. Toma din Aquino, iar apoi a unui text scris de Albert cel Mare, intitulat *De quindecim problematibus* (drept răspuns la tot atâtea întrebări formulate de călugărul dominican Aegi-dius din Lessen, în care condamnă alături de Sf. Toma teza unității intelectului), episcopul Parisului, Étienne Templier, intervine în polemica universitară și condamnă principalele teze ale averroismului latin, într-un edict privind primele 13 propoziții din scrierea lui Albert cel Mare. Între acestea, cele privind unitatea intelectului sunt primele două, pe când a cincea privește eternitatea lumii. Ultimele două, cele care apăreau, în plus față de edictul lui Templier, în scrierea lui Albert cel Mare, privesc două teze tomiste,

anume problema unității formei substanțiale și a simplității substanței angelice³.

Conform legislației canonice, decretul avea valoare numai pe teritoriul episcopatului parizian.

1271/2 – Siger din Brabant scrie tratatul *De intellectu*, în care susține în continuare principalele teze ale averroismului latin. Extrase din acest tratat ni s-au păstrat în lucrarea omonimă a lui Agostino Nifo, din Padova (1473 – 1546).

1272 – 1 aprilie. Universitatea cere magiștrilor săi să nu se mai pronunțe în chestiunile care atacă sau pun în discuție aspecte ale credinței creștine. Probabil că tratatul *Despre eternitatea lumii* al lui Boetius din Dacia este scris între această dată și 7 martie 1277 (cf. *infra*), deoarece el face aluzie în final la această măsură, dar o parte din tezele lui sunt deja condamnate în edictul din 1277. La fel, tratatul lui Siger din Brabant, *Despre eternitatea lumii*, pare să fi fost scris după această dată: abilitatea cu care el încearcă să demonstreze absurditatea doctrinelor care presupun un început în timp al speciei universale, dar fără a afirma direct propria lui poziție, poate susține faptul că textul a fost scris după decretul de la 1 aprilie.

— Conflictul cunoaște un aspect administrativ: „universitarii” se separă, astfel încât Facultatea de Arte, care îl sprijină pe Siger din Brabant, își alege un nou rector.

1273 – Siger din Brabant compune un nou tratat, *Quaestiones de anima intellectiva*, în care își reafirmă tezele și polemizează în mod deschis cu Sf. Toma.

— Între 9 aprilie și 28 mai, Sf. Bonaventura pronunță în fața magiștrilor și a studenților aflați în sciziune o serie de „conferințe” în care polemizează deschis cu teza unității intelectului, cu teza eternității lumii și cu teza determinărilor astrale ale destinului. La 23 mai devine cardinal, în timpul papei Grigore al X-lea.

1274 – 7 martie. În drum către Conciliul de la Lyon, moare, în mănăstirea cisterciană de la Fossanova, Sf. Toma din Aquino. În același an se stinge din viață Sf. Bonaventura.

1275 – 7 martie. Petrus din Auvergne, cel căruia îi aparține

finalul comentariului tomist la *De coelo et mundo* al lui Aristotel, este numit de un trimis papal rector al Universității din Paris, unificată după sciziunea produsă de partizanii lui Siger din Brabant.

— 8 septembrie. Petrus Hispanus, care predase logica la Paris până în anul 1240, devine papă, sub numele de Ioan al XXI-lea. El este autorul celebrei lucrări *Summulae lo-gicales*, iar orientarea sa este avicenniană. Comentariile sale la Aristotel, care dovedesc un „remarcabil sincretism al doctrinei augustinienne a iluminării cu teoria avicenniană a emanării inteligențelor”⁴, îi conferă un ton de originalitate, îndepărtându-l totuși considerabil de poziția dogmei creștine.

— Aegidius din Roma scrie, împotriva tezelor aver-roiste, tratatul *De plurificatione intellectus possibilis*.

1276 – 2 septembrie. Printr-un edict oficial, sunt interzise adunările averroiştilor. Siger din Brabant scrie un comentariu la celebra *Liber de Causis*, în care mărturiseşte obscuritatea aporiilor legate de intelect, precum şi posibilitatea ca Aristotel să se fi înşelat în opiniile sale.

— 23 noiembrie. Simon du Val, şeful Inchiziției franceze, îl citează ca acuzat pe Siger din Brabant, care se afla totuşi în afara teritoriului francez.

— Dintre magiştrii în teologie, Henri din Gând începe să scrie o serie de *Quaestiones Quodlibetales* în care condamnă averroismul latin, pe care le prezintă Universității în apropierea Crăciunului.

— La Paris, conflictul dintre Universitate şi Biserică ia proporții hilare: studenții (ne spune un document de epocă, citat de Alain de Libera⁵) joacă zaruri pe altarele bisericilor, iar Andre de Chapelain scrie, probabil în acest an. *Cartea despre iubire*, condamnată în scrisoarea din 7 martie 1277, dar reeditată adesea ulterior fără *incipit* şi *explicit*, adică fără începutul şi finalul tratatului, citate în documentul lui Templier.

1277 – 18 ianuarie. Papa Ioan al XXI-lea (*alias* Petrus Hispanus) îi scrie lui Étienne Templier să verifice dosarul ereziilor universitare şi să alcătuiască un raport al acestora.

— 7 martie. Episcopul Étienne Templier revine cu o nouă listă, de 219 propoziții condamnate, care vizează o cenzură a peripatetismului în general, pe tot teritoriul episcopatului său, mai degrabă decât numai a averroiştilor, între care franciscanii obțin și condamnarea a numeroase teze tomiste de inspirație peripatetică. Între cei şaisprezece membri ai comisiei lui Templier, unul era Henri din Gând.

— Robert Kilwarby, el însuși aparținând ordinului dominican și episcop de Canterbury, condamnă 30 de propoziții de logică, gramatică, filosofia naturii, dintre care trei atacă doctrina tomistă a unicității formei substanțiale. Ordinul dominican reacționează, trimitând în Anglia doi călugări pentru a dizolva conflictul apărut în cadrul ordinului. Dominicanii, din acest moment, vor lua întotdeauna apărarea tomismului.

— 20 mai. Moare papa Ioan al XXI-lea.

— Filosoful și teologul Aegidius din Roma este alungat de la Universitatea din Paris, deoarece susținuse teze apropiate de unele dintre cele condamnate. El va fi reprimit în corpul profesoral abia în anul 1285, când va scrie o serie de retractări.

1277/9 – Călugărul franciscan Guillaume de La Mare concepe o lucrare rămasă celebră pentru evoluția tomismului, *Correctorium fratris Thomae*, unde extrage din scrierile Sfântului Toma din Aquino 118 teze cu care polemizează, considerându-le erori.

1279 – 3 septembrie. Moare, la Paris, episcopul Étienne Templier.

1284 – Moare la Orvieto, ucis de un călugăr fanatic, acuzat ca eretic de Curia papală, Siger din Brabant.

— Franciscanul Johannes Peckham, fost profesor la Universitatea din Paris în jurul anilor 1270, apoi la Oxford și, în fine, urmașul lui Robert Kilwarby, întărește condamnările predecesorului său, ca arhiepiscop de Canterbury.

1285 – Papa Honorius al IV-lea cere o reexaminare a propozițiilor condamnate de Templier, iar magiștrii parizieni declară lipsa oricărei erori în tezele tomiste condamnate.

1291 – Hillel ben Samuel da Verona traduce în limba ebraică primul capitol din tratatul lui Toma din Aquíno, *De unitate intellectus contra averroistas*.

1298 – Raymundus Lullus scrie un tratat în care analizează majoritatea propozițiilor condamnate de Templieri: *Declaratio Raymundi super modum dialogi edita*. Capitolul 87 se ocupă cu problema respingerii tezei eternității lumii.

1310 – Iulie. Raymundus Lullus se pronunță împotriva tezelor eternității lumii și a unității intelectului în *Liber reprobationis aliquorum erroris Averrois*, la Paris.

1323 – La Avignon, Toma din Aquíno este sanctificat de papa Ioan al XXII-lea (1316 – 1334).

1325

— Étienne de Bourret, noul episcop al Parisului, retrage condamnarea acelor teze care priveau tomismul, dintre cele condamnate de Templieri.

Note

¹ Predicile acestui an vor fi strânse de St... Bonaventura în lucrarea *Collationem de decem praeceptis* (cf. *Opera omnia*, ed. Quarrachi, 1891, vol. V, pp. 505 – 531).

² După părerea lui R. Macken, *La temporalite radicale de la creature selon Henri de Gând*, în *Recherches de theotogie ancienne et medievale*, XXXVIII, 1971, p. 218.

Pentru Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995, p. 516, discuția dintre Aegidius din Lessen și Albert cel Mare este posterioară decretului din 10 decembrie 1277.

⁴ M. Grabmann, citat de E. Gilson, *op. ci* (., p. 513.

⁵ A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, ed. du Seuil, Paris, 1991, p. 191.

Aristotel

Topica, 1, 11, 104 b, 12 – 17

Există și unele probleme ale căror raționamente sunt antinomice (căci ele conțin dificultatea „de a ști” dacă există sau nu argumente plauzibile pentru ca fiecare din cele două „concluzii ale

raționamentelor” să se susțină), și altele pentru care nu avem un argument, fiind „prea” extinse, căci este dificil de răspuns vreuneia. De pildă, dacă lumea este eternă sau nu. Căci și aceasta ar putea cineva s-o cerceteze¹.

Metafizica, VIII, 9, 1050 b 6 – 34

Realitățile eterne sunt anterioare² după substanță celor pieritoare, și nicio realitate eternă nu se află în potență. Motivul este că orice potență este și a contrarului. Ceea ce nu se poate realiza, nici nu ar putea să se realizeze, dar se admite că tot ceea ce poate fi, ar putea să nu se actualizeze. Astfel, se admite ca ființa posibilă să fie sau să nu fie. [Astfel, același lucru poate fi și poate să nu fie, dar se admite că un lucru care nu poate fi, nici nu este]. Dar ceea ce s-a admis că poate să nu fie, „este” pieritor sau în sens absolut, sau după loc, sau după cantitate, sau după calitate. „În sens absolut” „înseamnă” „după substanță”. Astfel, nimic din cele nepieritoare în sens absolut nu sunt în potență în sens absolut.

Dar acest lucru este într-un anumit sens permis, în cazul calității și al locului. Astfel, pe ele nepieritoare se află mereu în acțiune, felul este în cazul ființelor necesare, deși acestea sunt prime. Căci dacă acestea nu erau, nimic nu mai era. La fel și în cazul mișcării, dacă este vorba de ceva etern. La fel în cazul unui mobil etern, el nu este mobil după potență „absolută”, ci doar de la un loc spre altul. Nimic nu interzice să i se atribuie acestuia materie.

FRAGMENTE DESPRE ETERNITATEA LUMII

De aceea soarele, stelele și cerul întreg se află mereu în act, și nu trebuie să ne temem că la un moment se vor bloca, lucru de care se temeau cercetătorii naturii. Cele care realizează acea „mișcare” nu oboresc niciodată, fiindcă mișcarea lor nu are legătură cu potența contrarului.

Această „potență a contrarului” aparține celor pieritoare, iar continuitatea mișcării reprezintă pentru ele o trudă. Substanța „lor” este materie și potență, și nu actul, „care este” cauza acestora. Lucrurile care se află în schimbare le imită pe cele nepieritoare, ca de pildă pământul și focul. Căci și acestea se află mereu în act. Ele au

mișcarea în sine și prin sine. Celelalte potente, dintre cele definite, se raportează toate la termenul contrar. Cel care poate realiza o mișcare de un fel, poate realiza și mișcarea de tipul contrar, după cum este potrivit rațiunii.

Fizica, 1, 8, 19 la 24 – 33

Cei dintâi care au întreprins o cercetare urmând filosofia s-au abătut de la adevărul și natura celor existente. Ei resping această cale din pricina lipsei lor de rafinament. Ei spun că, dintre ființe, nimic nu se naște și nu piere, din cauza faptului că este necesar ca acela care se naște să se nască fie din ființă, fie din neființă, fiind imposibil să se nască din ambele. Ființa însă nu se naște (căci ea, de fapt, este), iar din neființă nu s-ar putea naște nimic, fiindcă este necesar să existe ceva ca și subiect. Și astfel se întâmplă ca, extinzând consecința, ei să spună că nu există multiplul, ci doar ființa însăși³.

Fizica, 1, 8, 19 lb 13 – 16

Și noi și ei⁴ spunem că, în sine, nimic nu se naște din nimic, deși „ceva” se naște din neființă printr-un accident. Dar ceva se poate naște din privația care este în sine neființa, chiar dacă ea nu este în ceva.

FRAGMENTE DESPRE ETERNITATEA LUMII

Fizica, 1, 9, 192 a 3 – 6

Noi spunem că materia și privația sunt diferite, iar dintre acestea, materia reprezintă neființa prin accident, iar privația „reprezintă” neființa în sine. Materia este întrucâtva aproape ființă, în vreme ce privația nu este deloc.

Fizica, 1, 9, 192 a 25 – 34

Într-un fel, „materia” piere și se naște, în alt fel, nu. În măsura în care ea se află în ceva, în sine ea piere. Fiindcă ceea ce piere în ea este privația, dar în măsura în care este potentă, iar nu în sine, este necesar ca „materia” să fie nepieritoare și nenăscută. Dacă ea s-ar fi născut, ar fi trebuit ca mai întâi să stea ceva ca și subiect din care ea să provină pentru a fi în acel „subiect”. Cu alte cuvinte, această natură va fi mai înainte de a se naște. Dar eu spun că materia este subiectul prim pentru fiecare, din care se naște cel care va fi în ea, și nu după accident. Dacă piere, ea va ajunge din acest motiv să aibă sfârșit, încât va fi

pieritoare mai înainte de a fi pierit.

Despre cer, 1, 3, 270 a 12 – 22

Se „cuvine luat în considerare în același fel, cu privire la „cer”, faptul că este nenăscut și nepieritor, necrescător și nealterabil, datorită faptului că tot ceea ce se naște se naște din ceva opus și dintr-un anumit subiect, și în același fel pierie din pricina a ceva opus și a unui anumit subiect, așa cum s-a arătat în cele spuse la început. Dintre cele contrare sunt și translațiile contrare. Dar dacă admitem căjnu există nimic contrar translației circulare, fiindcă ea nu ar exista dacă ar exista o mișcare contrară] este evident atunci că natura „cerului” urmează să fie nenăscută și nepieritoare și scutită de contrarii, pe când nașterea și pieirea sunt dintre contrarii.

Despre cer, I, 9, 278 b 10 – 21

Să spunem mai întâi ce anume considerăm noi că este cerul și de câte feluri, pentru ca cercetarea să devină mai limpede. Astfel, spunem mai întâi cătorul este substanța celei mai îndepărtate mișcări circulare a întregului, sau corpul natural care există în cea mai îndepărtată mișcare circulară a întregului. Noi obișnuim să numim „locul” cel mai îndepărtat ca fiind mai cu seamă cerul în care își are și sălașul întreaga divinitate: într-un alt fel, „cerul este” corpul care se află în continuitate cu cea din urmă mișcare circulară a întregului, în care se găsesc luna și soarele și unele dintre astre. Căci noi spunem că și acestea se află în cer. Apoi, spunem în alt sens că cerul este corpul cuprins sub cea din urmă mișcare circulară, căci noi obișnuim să spunem că cerul este totul și întregul. Dacă cerul a fost numit în trei feluri, este necesar, din toate acestea, ca întregul care cuprinde ceea ce este sub cea din urmă mișcare circulară să stea împreună cu corpul natural și sensibil, deoarece jjiincolo de cer nu există niciun corp și nici nu se admite că s-ar putea ivi vreunul⁵.

Despre cer, I, 12, 28 lb 15 – 282 a 3

Prin urmare, cel care stă așezat și cu cel care stă în picioare au aceeași potență, în sensul că o are când unul când celălalt, dar nu în sensul că o au simultan, ci în timpi diferiți. Dacă cineva are o potență multiplă într-un timp infinit, el nu o are în timpi diferiți, ci simultan. /

Dar dacă un lucru ar fi pieritor într-un timp infinit, el ar avea atunci ca potență și faptul de a nu fi. Dacă există într-un timp infinit, să suporte atunci și potența de a nu fi. Așadar, simultan va fi și nu va fi în act. Dar atunci ar rezulta falsul, fiindcă se presupusese falsul. Dacă nu putea fi „astfel”, atunci nici rezultatul nu era cu puțință. Așadar, ¹ tot ceea ce este etern este în sine nepieritor. La fel, este și nenăscut. Dacă ar fi fost născut, s-ar fi putut ca într-un anume timp să nu existe. Căci este pieritor ceea ce era mai înainte și acum nu este, sau ceea ce se admite „că este” cândva, iar ulterior nu este. Este născut ceea ce se admite că mai înainte nu era. Dar nu este posibil ca ființa eternă să „aibă” neființă, nici într-un „timp” finit, nici într-unul infinit. Ea poate exista și în timpul finit, și în cel infinit. Atunci, nu se admite ca una și aceeași ființă să poată fi eternă și să nu poată fi „eternă”. Dar nici negația „nu este posibilă”, de pildă, atunci când spun „neființă eternă”. Deci-este cu neputință ca să fie ceva pe de o parte etern și pe de alta pieritor în același fel, nu este nici născut. Fiind date două limite, dacă este imposibil să existe cea anterioară în lipsa celei posterioare, atunci la fel despre cea posterioară – nici ea nu poate să existe „fără cea dintâi”. Dacă nu se admite că ceea ce este întotdeauna ar putea vreodată să nu fie, atunci este imposibil și să se nască.

Despre cer, I, 12, 282 a 21 – 282 b 1

Nici ceea ce există întotdeauna nu este născut sau pieritor, nici ceea ce nu este deloc. Este limpede că dacă este născut și pieritor, atunci nici nu este etern, căci va fi în potență să nu fie întotdeauna. Faptul că aceasta este cu neputință s-a arătat mai sus. Așadar, dacă este nenăscut, este necesar oare să fie și nepieritor? La fel, și dacă este nepieritor. Eu spun că, în ceea ce privește nenăscutul și nepieritorul propriu-zise, nu era adevărat să se spună că nenăscutul, care este acum, mai înainte nu era, și nici nu va fi adevărat să se spună că nepieritorul, care este acum, nu va fi ulterior. Sau, dacă aceștia se însoțesc unul pe altul, și nenăscutul este nepieritor și nepieritorul nenăscut, în mod necesar eternitatea le însoțește pe fiecare; și dacă ceva este nenăscut, este etern, și dacă ceva este nepieritor, este „tot” etern.

Despre cer, II, 1, 283 b 26 – 284 a 2

Așadar, fiindcă cerul – ca întreg – nu a fost născut și nici nu se admite că va pieri, așa cum cred unii, ci este unul și etern, neavând un început și un sfârșit al întregii sale eternități, având însă și cuprinzând în el un timp infinit, din cele spuse „anterior” și din cauza opiniei celor care se pronunță altminteri și spun că acesta se naște, este cazul să ne formăm o părere. Căci dacă se admite că „cerul” este astfel, iar faptul, spus de ei, că se naște nu poate fi admis, aceasta ar conta ca un argument greu în favoarea credinței în nemurirea și eternitatea lui...

Despre cer, II, 1, 284 a 11 – 17

Cei vechi atribuiau cerul (și locul cel de sus) zeilor, ca fiind singurul nemuritor, iar expunerea de față atestă faptul că el este nepieritor și nenăscut, apoi că nu este afectat de vreun neajuns al „condiției” muritoare. Pe lângă acestea, este scutit de orice trudă, fiindcă nu are nevoie de vreo necesitate constrângătoare care să-l împiedice să realizeze în alt chip ceea ce ține de natura lui. Căci tot ceea ce este astfel încărcat de „necesități constrângătoare”, cu cât „acestea” sunt mai de durată, cu atât el este „mai” lipsit de starea desăvârșită.

Fizica, VIII, 9, 25 la 9 – 252 a 4

Spunem că mișcarea este actul celui care poate fi mișcat în care acesta se află. Prin urmare, este necesar ca lucrurile să fie cele care pot fi mișcate de fiecare mișcare. Și mai cu seamă din pricina definiției mișcării, ar fi necesar ca toți să cadă de acord că este mișcat cel care poate fi mișcat de către fiecare mișcare, după cum este alterat orice „lucru” alterabil, și este transportat după loc „lucrul” care poate fi deplasat, tot așa cum trebuie mai întâi să existe cel care arde pentru a fi ars, precum și cel care face să ardă, pentru ca „un lucru” să ardă. Fără îndoială că este necesar fie ca „mișcarea” să se fi născut vreodată, fie, dacă nu ar fi „așa”, atunci să fie eternă. Căci dacă fiecare dintre cei mișcați s-ar fi născut, ar fi fost necesar ca înaintea „mișcării” considerate să se fi născut o altă transformare și mișcare, pentru ca, în măsura în care aceasta apare, să fie posibil faptul de a mișca și cel de a fi mișcat. Pare irațional ca ființele să fi preexistat pe când nu era

mișcare, și aceasta rezultă de la sine pentru cei care o cercetează, iar pentru cei care merg mai departe nu este în mai mare măsură necesar să rezulte aceasta. Căci dacă unele ființe mișcă, iar altele sunt mișcate, și dacă la un anumit moment va exista pe de o parte un prim motor, iar pe de alta un mișcat, iar în alt moment nimic și „mișcatul” va fi în repaus, atunci este necesar ca el mai întâi să se fi transformat, căci a existat o cauză a repausului, fiindcă repausul reprezintă o privare a mișcării. Și astfel, înaintea celei dintâi transformări, va fi o transformare anterioară.

Unele „ființe” se mișcă într-un singur fel, altele „determină” mișcări contrare. De pildă, focul încâlzește, însă nu răcește, „în timp ce” s-ar părea că există o singură știință a contrariilor, căci în cazul „focului” pare că există ceva de același fel. Ceea ce este rece încâlzește, dacă este oarecum îndepărtat și absent, tot așa cum știutorul greșește în mod voluntar, când se folosește altminteri de știința lui. Așadar, cele care pot acționa și pătimi, și pot mișca sau pot fi mișcate, nu au singure această potentă, ci sunt astfel „deoarece” întrețin raporturi reciproce. de aceea, atunci când se află în relație, „unul” mișcă și un „altul” este mișcat, dacă pe de o parte există mișcătorul și pe de alta mișcatul. Căci, dacă nu ar fi fost „ceva” mișcat întotdeauna, este evident că nu ar fi fost astfel cu puțință pe de o parte „lucrul” mișcat, pe de altă parte „lucrul” care mișcă, ci unul dintre ei produce transformarea. Este necesar să se petreacă așa în cazul celor care sunt în raport cu ceva, ca de pildă atunci când ceva nu „era” dublu și acum „este” dublu, „e necesar” să se fi transformat cel puțin unul „din ele”, dacă nu ambele...

Așadar va exista o anumită transformare anterioară celei dintâi. Dar oare în privința acestora, cum va fi acel anterior-și-posterior⁶, dacă timpul nu există? Sau cum va fi timpul fără ca mișcarea să existe? Dacă / timpul este numărul mișcării sau o anumită mișcare, și dacă timpul este etern, atunci în mod necesar și mișcarea este eternă.

Cu toții par să fie de acord în privința timpului, cu excepția unuia singur, căci spun că el este nenăscut. Din acest motiv și Democrit arată că este cu neputință ca toate să se fi născut, căci timpul este nenăscut. Doar Platon zice că „timpul” este născut, căci el „s-a născut

odată cu cerul", iar cerul a fost născut. Așadar, dacă este imposibil ca timpul să existe și să fie gândit în lipsa clipei, atunci clipa este un anume mijloc, atât început cât și sfârșit avute împreună, început al timpului care urmează să fie, sfârșit al celui care s-a îndepărtat, iar timpul este în chip necesar etern. Căci cel din urmă capăt al timpului luat în considerare care se sfârșește se va găsi într-o anumită clipă, căci nu trebuie considerat nimic în timp, dar în afara clipei. Precum clipa este început și sfârșit, este necesar în privința acesteia ca timpul să fie în ambele sensuri etern. Dar-dacă timpul „este etern”, e limpede că este necesar ca și mișcarea să fie „eternă”, dacă timpul este o pătimire a mișcării. Același raționament „se aplică” și cu privire la faptul că mișcarea este nerjigriloare. După cum, în privința faptului că timpul este nenăscut, se întâmplă să existe o transformare anterioară celei prime, tot astfel va exista în aceeași situație „o transformare” ulterioară celei ultime, căci mișcătorul și mișcatul nu intră în repaus deodată, ca și cel care arde și cel care provoacă arderea (fiindcă se admite că acela care provoacă arderea nu este cel care arde), și nici ca și cel care se mișcă și cel ce pune în mișcare. Și cel care pierе va trebui să piară ulterior, atunci când este făcut să piară, și tot ceea ce din el este pieritor, căci și pieirea este o transformare. Dacă acestea nu sunt cu puțință „în privința mișcării”, este evident că mișcarea este eternă, și nu uneori da, alteori nu.

Despre generarea animalelor, II, 2, 736 b 27 – 737 a 1

Rezultă „din cele anterioare” că numai intelectul provine din afară și este, singur, divin. Nici un act al acestuia nu comunică cu actul corporal. Pe de altă parte, întreaga potență a sufletului pare să stea în comunitate cu un corp și cu pomenitele elemente mai apropiate de divin. Precum se deosebesc sufletele între ele în mai nobile și mai umile, tot astfel diferă și aceste naturi „corporale”⁷. Există pentru toate ceva în sămânță care o face pe aceasta să fie roditoare, și de aceea este numită caldă. Aceasta nu este nici foc, nicio potență de acest fel, ci o oarecare suflare cuprinsă în sămânță și în spumă, care este în analogie⁸ cu elementele astrelor⁹.

Meteorologicele, I, 1, 339 a 21 – 32

„Lumea sublunară” este în mod necesar în continuitate cu mișcările de translație de sus, așa încât întreaga potență a ei este guvernată de acolo. Căci de acolo provine principiul mișcării-tuturor, și el trebuie numit cauză primă. Din aceste motive el este etern și *nu are un scop* al mișcării după loc, ci el întotdeauna *este în scopi*⁰, „deși” s-a spus că toate aceste corpuri finite ocupă niște locuri, fiecare în parte. Trebuie astfel luate în seamă, în privința celor care se întâmplă în această „lume sublunară”, focul și pământul și cele de același gen cu ele, ca o cauză materială a celor ce se nasc (căci așa numim noi subiectul și pe cel care este afectat), pe când cauza-ajutare, așa cum este acolo principiul mișcării, trebuie căutată în potența celor care se mișcă în mod etern.

Plotin

Despre lume, 1 – 3 (*Enneade*, II, 1, 1 – 3)

[1.] Dacă spunem că lumea era și urmează să fie, „dar” are „totodată” un corp, și dacă atribuim voinței zeului cauza „acestui fapt”, am vorbi adevărat și în chip plauzibil, însă nu ne-ar fi dată niciun fel de înțelepciune. Și apoi, „dacă are loc schimbarea elementelor și pieirea animalelor de pe pământ și „numai” specia se păstrează, se consideră atunci că și în cazul întregului se petrece la fel, că „zeul” acesta, din puterea voinței, conferă mereu altei „materii” aceeași specie, pe când]” lumea” are un corp mereu schimbător. Își că ea nu este păstrată în eternitate una în șnjnjndiyjdual, ci una în șenș-șgecifie. Și, de ce unele lucruri nu vor avea eternitate decât ca specie, pe când cele din cer, precum și cerul însuși, vor avea eternitate ca atare? Dacă toate sunt cuprinse în el și dacă nu există ceva în care să se transforme, și nici nu există ceva care să-l lovească pentru a-l putea distruge, noi vom fi de părere, din acest motiv, că el nu ar putea să piară. Apoi, pentru noi, soarele și substanța celorlalte astre sunt părți ale „cerului” și nu reprezintă fiecare un întreg, și nu le va caracteriza pe fiecare opinia rezultată din argumentul „de mai sus”, fiindcă – în cazul lor – fiecare își păstrează timpul, iar „eternitatea” li se atribuie numai după specie „la fel ca și focului și celor de acest fel. S-ar mai putea doar opina apoi că aceasta se întâmplă întregii lumi. Căci nimic care să o distrugă nu o

stânjenește dinafară, iar dacă părțile „sale” se distrug una pe alta, având astfel parte de pieire eternă, ea rămâne „eternă” numai ca specie; iar de vreme ce natura subiectului „ei” este etern curgătoare, iar ea dă „mereu” specie alteia, se întâmplă același lucru întregului-viețuitor ca și ceea ce se întâmplă omului și calului și altora. Căci mereu va exista omul și calul, însă nu „unul” și același. Așadar, nu va exista ceva care să persiste mereu, așa cum este cerul, iar cele de pe pământ să piară, ci „va fi” la fel pentru toate, existând o diferență „între acestea” numai în ceea ce privește timpul, astfel că timpul celor cerești ar fi mult mai lungi. Dar, dacă noi am cădea de acord asupra faptului că eternitatea este „aceeași” și în privința întregului și în aceea a părților, ar exista mai puțină dificultate în opinia noastră. Și, mai mult, am scăpa de orice dificultate, dacă s-ar arăta că este chiar potrivit voinței zeului ca întregul să stea la un loc în acest fel. Căci dacă am spune că acest „întreg” este într-un tot etern în sens individual, se va cuveni atunci să arătăm că voința „zeului” este capabilă să realizeze aceasta; „dar” va rămâne atunci nelămurit de ce unele sunt astfel „etern” în sens individual”, pe când altele nu. ci numai ca specie, precum și felul în care sunt părțile din cer. Căci după cum sunt ele, la fel vor fi acestea toate.

[2.] Dacă suntem de acord, așadar, cu aceasta și spunem că cerul și toate cele din el sunt eterne în sens individual, iar cele care se găsesc sub sfera lunii „sunt eterne” ca specie, se cuvine să arătăm în ce fel „un lucru” care posedă un corp va avea individualitatea sa propriu-zis, deși este un lucru singular și determinat care ține de natura corpului aflat în curgere eternă. Căci pare că așa au considerat și alți fizicieni, precum și Platon însuși, nu doar cu privire la alte corpuri, ci și cu privire la cele cerești. *Așadar cum – se întreabă „Platon” – niște lucruri care sunt vizibile și corporale vor fi ele identice cu sine în chip neabătut!*” El este de acord cu părerea lui Heraclit (și o lămurește în privința acestora), care spune că „soarele devine în mod etern” X. Acest lucru nu este deloc problematic pentru Aristotel, dacă se dau ca exemple ipotezele lui cu privire la cel de-al cincilea element. Dar pentru cei care nu sunt de acord cu „cel de-al cincilea element și care spun că „și

corpul cerului este făcut din aceeași „materie” ca și celelalte viețuitoare „de pe pământ”, cum ar mai putea fi ele eterne? Și mai cu seamă, cum de sunt eterne soarele și părțile cerului? Dacă fiecare animal este constituit din suflet și o natură corporală, este necesar ca și cerul „să fie astfel”. Dacă el posedă eternitate individuală, acest lucru se va datora fie amândurora, fie unuia dintre ei, ca de pildă sufletului sau corpului. Cel care este de părere că „acest fapt se datorează” corpului, „va considera de asemenea” că el nu are nevoie deloc de suflet pentru a fi incoruptibil sau să fie etern unit cu el pentru a constitui o viețuitoare. Dar cel care spune că în sine corpul este coruptibil și atribuie sufletului cauza „eternității”, va trebui să arate și modul în care corpul nu se opune deloc însoțirii cu sufletul și permanenței „acestei însoțiri” și să indice faptul că nu există nimic lipsit de armonie în mod natural în cele „astfel” constituite, ci materia este proporționată și consimte să se supună unei voințe de împlinire „a zeului”².

[3.] Cum ar putea fi pătașe, așadar, materia și corpul întregului – deși sunt în eternă curgere – la nemurirea lumii? Noi am spune: fiindcă se află în curgere, dar această curgere nu are loc în afară. Căci (Iacă „ele rămân” în aceasta și nu „ies” în afara ei, „Cerul” însuși rămâne același și nici nu crește, nici nu pier. Și – cu adevărat – nici nu îmbătrânește. Trebuie văzut însă și faptul că pământul rămâne mereu în forma și în volumul lui propriu dintotdeauna, și nici aerul sau natura apei nu nesocotește acest fapt. Și astfel, pe cât de mult se combină reciproc, ele nu alterează totuși natura întregului-viețuitor. Deși noi suntem într-o continuă schimbare datorită părților care intră și care ies în afara „noastră”, totuși fiecare dintre noi rămâne mult „timp, viu”. Dar pentru că nu există nimic în afara lui, natura corpului nu este lipsită pentru el de armonie față de suflet, în vederea „realizării” viețuitorului existent prin sine și durabil în mod etern. Focul cel viu și iute din această „lume” nu rămâne „în spațiul de sub sfera lunib”³, tot așa cum pământul din el nu „ajunge” sus. Ajungând acolo unde trebuie să se oprească, lui trebuie să îi stea în obicei să se situeze în locul lui firesc, spre a nu fi și el ca și celelalte elemente care caută repausul în

ambele „regiuni”: el nu merge în sus, căci nu este deloc „cu putință”, iar în jos nu i-a fost hărăzit „să meargă”. Rămâne atunci ca el să se supună și să fie atras de suflet potrivit cu o înclinație naturală către o viață bună și pentru a se mișca într-o regiune frumoasă – „anume” aceea a sufletului. Și trebuie să fim încredințați că nu va cădea de acolo: mișcarea circulară a sufletului îi păzește întreaga plutire⁴, astfel că are puterea de a se ridica. Iar dacă nu are de la sine nicio înclinație în jos, el păstrează „sensul ascendent” fără ca nimic să i se opună. Într-adevăr acele părți ale noastre care se ivesc într-o formă și nu rețin constituția acestor „forme”, reclamă niște părți de la alte „forme”, pentru a se menține. Dacă însă „cerul”, acolo, nu ar duce lipsă de nimic, nici nu ar duce lipsa unei hrane. Dar, dacă el ar duce lipsă de „fpeul” care s-ar stinge, este necesar ca un alt foc să se aprindă, și dacă el ar avea în sine ceva străin care apoi i-ar lipsi, el trebuie să îl înlocuiască cu un altul. Dar, din acest motiv, dacă ar fi astfel, el nu ar mai rămâne întregul în sine.

Despre mișcarea circulară, 2 (Enneade, U, 2, 2)

Așadar, dacă „cerul” deține „suflet”, oricum ar fi, de ce este necesar să execute o mișcare circulară? Aceasta „se petrece fiindcă. „sufletul” nu se află acolo singur. Dacă puterea lui este „mișcarea circulară” în jurul centrului, atunci și „cerul” se mișcă circular. Dar centrul nu trebuie înțeles în același fel în cazul corpului și al naturii sufletului, ci „pentru suflet” centrul este „originea” de unde provine el, pe când în cazul corpului, „are un sens” local. Prin urmare, centrul trebuie” * înțeles ca o analogie⁵. Căci așa cum este acolo, tot astfel trebuie și aici să existe un centru, care este unicul centru al corpului și al „naturii” sferice. Pupă cum unul „realizează mișcarea circulară” în jurul acestui centru, tot astfel și celălalt. Iar dacă sufletul realizează o mișcare circulară în jurul zeului, el îl cuprinde de jur-împrejur cu iubire pe „zeu”, în măsura în care îi stă în putere⁶. Căci toate sunt atrase de „zeu”. Deoarece „sufletul” nu se poate îndrepta spre „zeu”, el „realizează” în jurul lui „o mișcare circulară”. Cum de nu fac atunci acest lucru toate „sufletele”? Fiecare „suflet” o face conform locului în care se găsește.

Despre eternitate și timp, 4 (Enneade, III, I, 4)

Nu trebuie să se creadă că acea natură are „viață⁷” în mod accidental și din afară, ci atât din ea cât și cu ea împreună. Se observă în „această” ființă, în privința ei, că tot așa cum spunem despre toate celelalte care sunt în ea că sunt acolo, „tot așa” spunem – întrucât le vedem – că toate sunt din ființă și că sunt împreună cu ființa. Căci! ființele care sunt în sens prim trebuie să se afle în ele „însele”, întrucât și frumosul „se află” în ele și „provine” din ele, și în ele este și adevărul. Iar după cum unele se află într-o parte a întregii ființe și altele în toată, Tot astfel acest întreg adevărat nu este asamblat din părți, ci el a născut părțile pentru ca și în el să fie întregul adevărat. „Între ele” nici adevărul nu se află în armonie de la una la alta, ci „există” un adevăr al fiecăreia în parte. „*/

Este necesar ca acest întreg să fie cel adevărat, dacă e să fie întregul ființător, nu doar să fie întregul prin care sunt toate, ci și întregul care să fie astfel încât să nu îi lipsească nimic. Dacă este așa, nu i se va adăuga nimic, căci dacă i se va adăuga, „înseamnă” că acel lucru îi lipsea și, deci, nu era întreg. Dar ce ar putea să i se nască acestuia pe lângă natura lui? Căci el nu este afectat. Dacă lui nu i se petrece nimic, atunci el nici nu urmează să fie, nici nu s-a născut.

Dacă ai da la o parte viitorul lucrurilor care au fost născute, întrucât ele se află în neconținută mărire, negreșit atunci ele nu vor mai fi. Pe de altă parte, dacă propui un viitor pentru lucrurile care nu sunt „născute”, ele se vor abate de la rangul ființei „lor”. Este limpede că ființa nu le era înnăscută celor „de mai înainte”, de vreme ce s-au născut în trecut, acum sunt lucruri născute și ulterior vor fi. Este cu puțință atunci ca esența în lucrurile născute să provină din ființa de la începutul nașterii și până când s-ar ivi sfârșitul timpului în care nu mai există deloc. Așadar, acest viitor există și, dacă el ar fi înlăturat, s-ar împrăști și viața ocesor lucruri”, ca și ființa „lor”. Dar trebuie ca și întregul „să aibă ceva” spre care să se îndrepte. De aceea și tinde către ființa viitoare și nu dorește să se oprească, desfășurându-și ființa prin a face una sau alta și, mișcându-se circular, ea poartă către ființa a ceva⁸.

Am descoperit astfel cauza mișcării ființei care tinde să fie întotdeauna în ceea ce urmează să fie. Dar în cazul „ființelor” prime și fericite nu există niciun elan pentru ceea ce urmează să fie, căci ele \ sunt întregul și au viața care le este destinată. Astfel, ele nu caută nimic, fiindcă pentru ele nu există viitor și, așadar, nici „timpul” în care se află viitorul.

Despre cele trei ipostaze primare, 6 (Enneade, V, 1, 6)

Cum vede „sufletul”, așadar, ceva, și cum se subordonează în întregime și se naște din „Unu” cu scopul de a-l vedea? Căci acum sufletul are nevoie de acea ființă și dorește „să știe” ceea ce tot spuneau și înțelepții vechi: cum de au avut pluralul sau diada sau numărul o ipostază din Unul, care este așa cum spunem noi că este Unul., și el nu a rămas în sine, ci din el a descins multiplul care se vede în ființe? Noi ne gândim să urcăm de la acestea la el. ()

Să fie astfel rostit zeul acela de către cei care îl invocă, nu printr-un discurs, ci cu sufletul încordat, în rugăciune către el. În acest fel, va putea să se roage el singur lui singur. Trebuie, contemplându-l pe cel care este înăuntrul său ca într-un templu înăuntrul căruia rămâne neatins dincolo de toate, să fie contemplate cele asemenea chiar cu statuile puse în față, ba chiar cu statuia principală care se arată în acest fel⁹. TQrice lucru mișcat trebuie să aibă ceva spre care să se miște Vlar pentru că față de acel „Unu” nu există nimic „potrivit”, nu credem că el este mișcat. Dar dacă ceva se ivește după el, acela fiind întotdeauna întors¹⁰ către „Unu”, este necesar ca el să fi fost născut. Și pentru ca nașterea în timp să nu fie suprimată pentru noi, cei care producem disc-irsu-privitor la cele care există etern, conferind prin discurs acestoră-devenirea. el dă în schimb cauza și ordinea „lor”. Trebuie spus Cei acela care se naște de acolo, nu este născut de cineva care are mișcare, căci dacă ar fi fost născut de cineva care are mișcare, cel care se naște ar fi al treilea și nu al doilea de la el, căci s-ar naște după mișcare. Așadar, dacă ceva există ca un al doilea după el, trebuie să subziste fără ca el să fie mișcat, fără să se modifice și fără să îl dorească „pe cel care este al doilea”, și farf nicio mișcare-” – ț.

Așadar, cum? Și ce trebuie gândit despre ei dacă este stătător? O

strălucire din el, din el cel care este stătător – asemeni luminii care înconjoară soarele răspândindu-se în jurul lui –, tot astfel este cel care se naște din el, deși el rămâne stătător. Și toate ființele, cât timp el *umu* rămâne, produc din ființa lor în jur J afară din ele, dintr-o potentă, prezentă, o inostază care tinde în afară și care este ca o imagine ax arhetipurilor din care a descins. Astfel, focul face căldura prin sine, iar zăpada nu păstrează singură frigul înăuntru. Mai cu seamă lucrurile care au un miros plăcut probează aceasta. Cât timp există, ele răspândesc în jur ceva de care se bucură tot ceea ce le este învecinat.

Apoi, toate cele care au ajuns la împlinirea proprie dau naștere „la rândul lor”, pe când cel etern și derjlin. dă naștere neîntrerupt unei „ființe” eterne și mai mărunte decât ea¹¹. Atunci, ce trebuie spus cu privire la cel mai deplin?” Nimic nu „provine” de la el afară de ceea ce este mai mare îndată după el. Cel mai mare după el este intelectul și el

a este cel de-al doilea. Iar acel intelect vede și doar de „el are nevoie, pe când el nu are nevoie de nimic, iar ceea ce se naște din intelectul superior este intelect, iar intelectul este superior tuturor a, căci toate sunt după el, tot așa cum siyufjqtul/este rostire a intelectului și un anumit act, ca și acela față de „Unu”. Dar rostirea este de nedespărțit de suflet. Ca și imagine a intelectului, trebuie ca el să-și îndrepte privirea spre intelect. El îl vede pe acesta, dar nu ca fiind separat, ci întrucât vine în urma lui, și nu există nimic intermediar, ca și între suflet și intelect/Toaceea ce a fost născut își dorește născătorul¹ j, și îl iubește pe acesta și mai cu seamă atunci când născutul și născătorul suntjinici. Iar când Tiascătoru Teste cel mai minunat, în mod necesar „născutul” va fi cu el împreună, încât va fi separat de el doar prin alteritatea sa.

Sfântul Augustin

Confesiuni, XI, 30

Voi stărui „în mine” și mă voi întări în tine, în forma mea „și” în adevărul tău, și nici nu voi îndura întrebările oamenilor care, din pricina unei boli condamnable, sunt însetați de mai mult decât primesc și spun: „Ce făcea Dumnezeu mai înainte de a fi făcut cerul și

pământul?" sau „Ce-i veni în minte lui de a făcut ceva, deși mai înainte nu făcuse nimic?" Dă-le, Doamne, acelor să cugete bine ceea ce spun și să descopere că nu se spune „*niciodată*" acolo unde nu este timp¹. Atunci, cum altfel să fie numit cel despre care se spune că nu a făcut niciodată „nimic", decât ca nefăcând în niciun timp? Să vadă ei, așadar, că nu poate exista niciun timp fără creatură și să înceteze să susțină acea lipsă de sens. Să privească atunci către cele care sunt înainte și să te înțeleagă pe tine înaintea tuturor timpurilor, ca pe eternul creator al lor, și că Iniei un timp sau vreo creatură nu îți este coeternă ție, chiar dacă ea este ceva deasupra timpului²71

Despre cetatea lui Dumnezeu, X, 31

Așadar, de ce nu am da mai degrabă crezare divinității în privința lucrurilor pe care nu le putem cerceta cu gând omenesc, fiindcă ea spune că sufletul nu este coetern cu Dumnezeu, ci este ceva creat „și" care nu era? f Fiindcă platonicienii nu voiau să creadă aceasta, lor li se părea potrivit să adauge, într-adevăr, această cauză, fiindcă el nu putea fi etern de aici înainte decât dacă existase mai înainte întotdeauna, chiar dacă Platon spusese foarte limpede, și despre lume și despre cei în privința cărora a scris că au fost făcuți ca zei în lume de Dumnezeu, că ei au început să existe și că au un început, dar că totuși nu vor avea un sfârșit, ci, prin extrem de puternica voință a sa, creatorul le îngăduie să rămână în eternitate³. În felul în care ei au înțeles aceasta, au descoperit că nu există cu adevărat un început al timpului, ci un început al înlocuirii. „*Căci dacă, zic ei, pasul ar fi fost din eternitate în pulbere, urma i-ar fi stat întotdeauna dedesubt, și totuși nu s-ar fi îndoit nimeni că acea urmă a fost făcută de cel care calcă, și nici nu ar fi fost unu înaintea celeilalte, deși una fusese făcută de cealaltă. Astfel, spun ei, și lumea și zeii din ea fuseseră creați, dar a existat dintotdeauna și cel ce le-a făcut, și totuși aceștia au fost făcute*" ⁴. Așadar, în mod evident, dacă sufletul a existat dintotdeauna, oare trebuie spus că și nenorocirea lui a fost dintotdeauna? Și apoi, dacă ceva din el care nu exista din eternitate a început să fie în timp, de ce nu se putuse ivi astfel încât să fi fost într-un timp ceea ce mai înainte nu fusese⁵?

Despre cetatea lui Dumnezeu, XI, 4

Dar de ce eternul Dumnezeu a dorit să facă în acel moment cerul și pământul pe care mai înainte nu le făcuse? Cei care spun aceasta, dacă vor să li se pară că lumea este eternă și fără niciun început și că, în acest caz, nici nu este făcută de Dumnezeu, sunt mult prea îndepărtați de adevăr și suferă de o boală mortală. De îndată ce s-au făcut auzite vocile profetice, lumea însăși a proclamat că ea nu s-a putut ivi prin cea mai aleasă putere proprie de schimbare și mișcare și prin înfățișarea cea mai frumoasă a tuturor celor care se pot vedea, ci, printr-un oarecare mod tăcut, că este făcută numai de Dumnezeu, mareț în mod inefabil și invizibil, frumos în mod inefabil și invizibil.

Cei care susțin că „lumea” este cu adevărat făcută de Dumnezeu nu sunt totuși de părere că ea are un început al timpului, ci unul al creației sale, astfel încât ea, într-un oarecare fel abia inteligibil, să fie făcută dintotdeauna⁶. Ei spun într-adevăr altceva, și de aceea lor li se pare că îl apără pe Dumnezeu ca de o inițiativă întâmplătoare, pentru a nu se crede că lui i-a venit deodată în minte ceea ce nu îi venise deloc mai înainte, anume să facă lumea, și a avut din întâmplare o voință nouă, deși el nu este deloc schimbător. Dar eu nu văd cum poate subzista pentru ei. În anumite privințe, următorul raționament, și mai ales în privința sufletului (decât cu condiția ca Dumnezeu să le fi proiectat coeterne cu el): cum ar putea să explice din ce cauză i se întâmplă lui umilințe noi, care nu i s-au întâmplat până acum, vreodată, în eternitate? ⁷

Dacă ei ar fi spus însă că Dumnezeu a alternat fericirea și nefericirea „sufletului” în mod etern, este necesar să spună și că o va alterna întotdeauna. De aici rezultă pentru ei absurditatea că, deși este numit fericit, „sufletul” nu este fericit, dacă el prevede propria mizerie și nenorocire. Dacă însă nu prevede faptul că urmează să fie nenorocit și în mizerie, ci se consideră întotdeauna fericit, el este atunci fericit printr-o falsă opinie. Nimic nu se poate spune mai prostesc decât aceasta.

Dacă însă ei consideră că „Dumnezeu” a alternat mizeria sufletului cu fericirea prin veacuri în urmă dintotdeauna, iar acum, în

ceea ce privește „sufletul”, de îndată ce a fost eliberat, nu urmează să fie redat mizeriei, ei nu conving cu nimic mai puțin că el a fost cu adevărat fericit, ci că va începe să fie de acum înainte într-o fericire nouă și adevărată; iar prin aceasta ei vor spune că lui i s-a petrecut ceva nou, iar acest lucru este măreț și strălucit, ceea ce până acum nu i s-a întâmplat, în eternitate, niciodată. Dacă ei vor nega faptul că Dumnezeu a fost în eternitate cauza acestei noutăți printr-un gând, ei vor nega totodată și faptul că el este autorul fericirii „sufletului”, ceea ce este o impietate ticăloasă. Dacă însă ar spune că el a gândit ca pe un gând nou, încât prin acesta el este fericit în eternitate, cum vor arăta ei că „Dumnezeu” este deosebit prin schimbare de sine, fapt care lor, într-adevăr, nu le convine?

Fără îndoială că, dacă ei spun că „sufletul” este creat în timp, dar nu urmează să piară mai târziu în timp ca și număr, și are un început dar nu are un sfârșit și, din acest motiv, o dată ce este lipsit de nenorociri, dacă fusese eliberat de ele, nu va mai fi niciodată nefericit, ei nu se vor îndoii că atunci acest lucru provine din neschimbarea gândului lui Dumnezeu, care este statornic⁸. Ei să creadă, așadar, că lumea s-a putut ivi în timp, deși Dumnezeu nu și-a schimbat gândul și voința eternă atunci când a făcut-o.

Ioan Filopon

Despre creația lumii, în șapte cărți (comentariu la *Geneza, cap. I*)

Cartea a V-a

Cap. IX – Că nu a fost spus astrelor propriu-zis: creșteți și vă înmulțiți, „dar” că despre cele cerești nu se demonstrează, de aici, că sunt incorruptibile

Cred că este evident pentru fiecare de ce Dumnezeu nu spusese, într-adevăr, celor celeste „*creșteți și vă înmulțiți și umpleți cerul*”, de vreme ce nu le dăduse o succesiune naturală și reciprocă, naștere și pieire. Căci unele rămân lipsite de creștere sau scădere, în măsura în care Dumnezeu le-a creat de la început. Dar să nu le numească din acest motiv cineva incorruptibile¹. Într-adevăr, îl auzim pe 1 aton spunând că distrugerea pândește cu necesitate orice ființă creată: „*Așadar, timpul s-a născut odată cu cerul, pentru ca, născute fiind*

*împreună, împreună să piară, dacă va fi vreodată să piară”*². Și fiindcă au fost făcute, ele nu sunt indestructibile și nici nu sunt într-un totu nemuritoare: ceea ce a fost legat poate fi într-un totu dezlegat. [Chiar dacă Dumnezeu ar fi dorit să le distrugă pe acestea și să le preschimbe în ceva mai bun din rațiuni necunoscute nouă, el le-ar fi dat o naștere oarecum subită și lipsită de timp, și astfel le-ar fi pricinuit distrugerea. Fără îndoială că, alături de Platon, numai cel care a cunoscut această legătură poate cunoaște desfacerea a ceea ce le-a legat laolaltă. Ori, fără îndoială că, dacă nu ar putea „cunoaște” această dezlegare a lumii, el nici nu ar putea „cunoaște” ceea ce a legat-o. /* Aici se năruie încercarea celor care se străduiesc „să spună că „lumii îi lipsește începutul. Cele care se ivesc de la natură se nasc și pier într-un moment temporal. Căci nașterea unuia înseamnă pieirea altuia. / Dacă cineva nu are nevoie de o mediere pentru a acționa, de pildă soarele pentru a ilumina aerul, el nu va avea nevoie de o mediere nici pentru a distruge ceea ce a fost făcut. De acest fel sunt și percepțiile ochilor. Deci, fiindcă tot ceea ce provine de la Dumnezeu nemediat, provine în clipă, este evident că, dacă el ar fi dorit distrugerea acestora, le-o va provoca într-o clipă. Fără îndoială că noi, așa cum a fost arătat în altă parte, convinși și încredințați de vestiri³ divine, susținem că lumea a avut un început, iar a spune acest lucru are sens propriu-Pe aceia însă care presupun că „lumii” îi lipsește începutul, nimic nu îi va / împiedica mai puțin să susțină că Dumnezeu nu este întemeietorul ei. 7 Căci în ce fel devine el creator printr-un mod identic de existență? Cu toate acestea, cei care, mai modești, se înclină înaintea opiniei comune a oamenilor, nu îndrăznesc să spună acest lucru⁴.

Alkindi Carte introductivă în arta demonstrației logice]

[Capitol] despre faptul că înțelepții spun că lumea este fie veche, fie nouă²

Dacă prin *vechi* ei înțeleg lungimea timpului, atunci este adevărat ceea ce spun. Dacă însă ei înțeleg că „lumea” nu a încetat să fie stabilă în identitatea sa „cu sine”, singura prin care ea este, atunci nu este adevărat. Căci lumea nu este stabilă în identitate „cu sine” într-o singură dispoziție, într-o clipă. Atunci, în mult mai mică măsură

a zăbovit în felul în care ea tocmai este. Însă, prin ceea ce înțelepții numesc lume, ei nu înțeleg decât lumea corporală, care cuprinde două specii, adică aceea cerească și aceea naturală. Există însă două specii ale corpurilor care se găsesc sub cercul lunii. Unele dintre ele sunt elementele care generează, iar altele sunt singularele generate. Cele generate sunt într-adevăr supuse generării și corupției, pe când elementele care generează se află întotdeauna în diversitate și alteritate. Acest lucru este evident pentru cercetătorii naturii. Corpurile celeste se află întotdeauna în mișcare și în schimbare după distanțe. Așadar, unde va fi stabilitatea „lunii” potrivit cu o singură disponere?

Dacă însă ei înțeleg prin stabilitate forma și figura sferică care există în fiecare moment, să știe atunci că figura sferică și mișcarea circulară nu se află într-un corp întrucât este corp, nici nu sunt constituate ale esenței sale. Dar ele sunt două forme perfective, „provenite” din proiectul celui care proiectează, după cum am arătat noi în scrisoarea *Despre materie și formă*. Căci nicio formă care se găsește în cel format din proiectul celui care proiectează nu este stabilă în ceea ce privește identitatea și nici nu „are” ființă eternă. Prin urmare „lumea” nu este stabilă în privința identității și nu este eternă decât prin forma care o constituie.

Să știi însă că ceea ce păstrează în ființă lumea în această formă este viteza mișcării cerești circulare. Însă motorul cerului este diferit de cer. Așadar, mișcarea cerului nu va afla repaus decât în clipă⁴, precum este scris: că ziua judecății va fi în clipă, sau dacă se poate spune mai puțin. Să știi însă că dacă cerul și-ar înceta mișcarea de revoluție, planetele ar înceta din cursul lor, stelele ar înceta să răsară și să apună, iar forma și existența lumii ar fi distrusă și s-ar face ziua marii judecăți. Acest lucru trebuie să se întâmple, fără nicio îndoială. Căci, dacă a fost sortit ca timpul să fie finit, tot ceea ce este posibil este necesar să se împlinească⁵. Dar este posibil ca cerul să-și înceteze mișcarea de revoluție, căci lucrul care îl mișcă poate să facă în așa fel încât să înceteze, ceea ce pentru el este mai ușor. Căci lui îi aparține puterea de a-l determina la ceea ce el dorește.

Avicenna *Suficientia*, 1, 2¹

Substanța, întrucât este substanță, are ca afectare forma. (...) Cele schimbătoare și perfectibile, dar nu în substanțialitate, au ca afectare accidentul. Era un lucru obișnuit ca, în acest caz, orice afectare să fie numită formă. Prin urmare, noi numim orice afectare formă, adică orice lucru care poate fi receptat și care se află în cel care îl receptează să fie desemnat de o proprietate. Iar materia se deosebește de fiecare dintre acestea, deși ea se găsește împreună cu fiecare dintre ele, într-un oarecare fel. Iar forma se deosebește de privare, fiindcă forma este esență prin ea însăși, sau este o ființă adăugată peste ființa pe care o are materia. Privarea însă nu adaugă o ființă peste ființa pe care o are materia², ci o însoțește printr-o alăturare în vederea acelei forme, deși nu avusese ființă, decât în potența de a primi acea „formă”. Iar această privare nu are loc într-un sens absolut, adică este o privare care are un *anume* mod de a fi, fiindcă este o privare a lucrului, împreună cu o pregătire și o disponibilitate în vederea lui în materia desemnata³. Căci omul nu devine om din non-umanitate, ci din inumanitatea care poate primi umanitatea, iar generarea se produce prin formă, nu prin privare, pe când coruperea are loc prin privare și nu prin formă. Se spune, apoi, că lucrul se ivește din materie și privare, și nu se spune că se ivește din formă (...).

Ei spun însă, în acest caz, că materia este afectată de dorința formei, și compară materia cu femela, iar forma o compară cu masculul. Eu nu înțeleg acest lucru. Căci toată dorința animalului coboară spre materie, pe când dorința naturală, prin care lucrul este atras asemeni pietrei în jos, (...) este departe de ea.

Suficientia, I, 3

Am descoperit materiile care sunt generate și corupte, precum lemnul în vederea patului... iar materia primă, despre care descoperisem că nu este generată și nici coruptă, are o ființă perpetuă. Dar există unele dintre forme care sunt generate și corupte, iar acestea sunt cele care se află în cele generabile și coruptibile, și altele care nici nu sunt generate și nici corupte, iar acestea sunt cele care au ființă eternă⁴.

Despre cer și lume, IV

Realizarea a tot ceea ce începe să existe sau să devină provine din două cauze. Una este materia din care devine, iar cealaltă este privația. În același fel, pentru cel căruia „urmează” să îi lipsească ființa, nu are loc distrugerea decât în măsura în care el este schimbat, din dispoziția proprie, în contrariul ei. Iar distrugerea a tot ceea ce provine din lucrurile contrare însele se produce în același fel din aceleași lucruri contrarii. Dar pentru că cerul este un corp cantitativ, după cum am spus deja, „compus” din patru elemente, și nu se găsește un alt corp care să fie contrariul lui, fiindcă, după cum am spus, în cazul mișcării circulare, nu este posibil ca o altă mișcare să fie contrară, este evident atunci din aceasta că cerul nu acceptă nici generarea și nici coruperea, și ori de câte ori acest lucru este astfel, este evident că ceea ce este etern nu poate fi schimbat de la o dispoziție la alta⁵.

Metafizica, IX, 1

Principiul tuturor a este esența, care este necesar să fie și este necesar să fie astfel, și tot ceea ce provine de la ea este necesar în ceea ce o privește. Altminteri, ar fi avut o dispoziție care nu exista și astfel ea nu ar fi fost o ființă necesară în toate privințele. Dacă însă dispoziția nu ar fi fost presupusă în esența ei, ci în afara esenței ei, așa cum consideră unii dintre ei voința, atunci întrebarea care se referă la faptul că voința provine de la ea însăși se reformulează astfel: un lucru în genere este oare prin voință, sau prin natură, sau prin altceva? Oricum ai presupune însă că ceva devine ceea ce nu era, fie consideri că acel lucru s-a ivit din esența sa, fie că nu consideri că s-a ivit din esența sa, ci va fi diferit de ea, întrebarea va persista totuși. Căci dacă ea se ivește în esența sa, atunci „esența” însăși este variabilă. Fusesse însă evident faptul că ființa necesară prin sine este o ființă necesară sub toate aspectele.

(...) Prin urmare, a fost dovedită certitudinea pe care o anunțasem mai înainte, anume că mișcarea care nu are un început în timp și care nu are un început decât din partea Creatorului este mișcarea celestă. Rezultă, prin urmare, că cea mai apropiată cauză de mișcarea primă este sufletul și nu inteligența⁶, și că cerul este un

viețuitor care ascultă de Dumnezeu.

Despre definiții și probleme, 1

Etern se spune în mai multe feluri. *Etern* se spune printr-o comparație sau printr-o raportare, și se mai spune eternul în sens absolut. Iar *etern prin comparație* este un lucru al cărui timp în trecut este mai mare decât timpul unui alt lucru, și astfel se spune *etern* printr-o comparație cu acel lucru. Însă *etern în sens absolut* se spune în două feluri. El se spune după timp și după esență, căci într-adevăr *etern după timp* este lucrul care a existat într-un timp trecut infinit. *Etern după esență* este lucrul a cărui esență nu are ființă de la principiul care îi este cauză. Așadar, *etern după timp* este cel care nu are un principiu temporal, iar *etern după esență* este cel care nu are un principiu cauzator de care să depindă, și în acest sens este etern preamăritul Dumnezeu. (...)

Avencebrol¹ *Izvorul vieții*, V, 31

Magistrul: – Forma este cea care acționează asupra materiei, fiindcă ea o desăvârșește și îi dă ființă, iar materia nu are acțiune, deoarece ființa ei se află doar în putință; căci ea însăși nu este în sine, însă, decât receptibilă, adică supusă sau pregătită pentru a primi acțiunea.

Discipolul: – Oare materia este înaintea formei, sau forma înaintea materiei?

Magistrul: – Cum ar putea să fie una înaintea alteia, de vreme ce nu sunt separate într-o clipă, ci sunt legate laolaltă, după cum a fost spus? Și chiar pentru că materia nu are „ființă” în ființa sa formală, adică în act, fiindcă nu a avut ființă decât din formă, a fost necesar ca ființa sa să nu provină decât din ființa formei.

Discipolul: – Ești de părere că „ele” au fost eterne sau au un început al existenței?

Magistrul: – Fiindcă un lucru nu provine decât din contrariul său, este necesar ca ființa să provină din privare, adică din neființă. Prin urmare materia provine din non-materie, iar forma din non-formă. Și apoi, dacă materia și forma ar fi apărut printr-o generare, și orice lucru natural ar proveni din ceva asemănător cu el,

atunci acest lucru s-ar petrece la infinit².

Averroes

Respingerea² respingerii aduse de Algazel filosofiei disp.1, 1

Algazel spune, citând argumentele Filosofilor cu privire la vechimea lumii (...): ei zic că este imposibil ca un lucru nou să provină dintr-o vechime absolută, căci, așa cum arătasem, faptul că lumea, de pildă, nu provenise mai de mult, ci a provenit mai recent, se datorează faptului că nu a existat ceva care să o determine să fie. Și, dacă ființa lumii a fost posibilă, din acel ceva, printr-o posibilitate absolută, atunci, de îndată ce fusese produsă, nu reiese de ce a fost sau nu a fost făcută nouă de cel ce o determină „să fii o. Dacă nu a apărut un determinant nou, lumea rămânea în posibilitate absolută, așa cum era mai înainte. Dar, dacă a apărut un determinant nou, vom spune altceva despre el, fiindcă el acum a determinat și nu mai înainte³. Și astfel, fie se înaintează la infinit, fie se ajunge la un anumit determinant, care nu mai încetează niciodată să fie determinant.

Averroes spune: (...) Termenul de *posibil* se rostește în mod echivoc cu privire la posibilul în sens de frecvent, posibilul în sens de rar și posibilul mediu. Între ele nu pare să existe o necesitate similară a determinantului. Căci posibilul în sens de frecvent este bine considerat ca fiind ceea ce este determinant din sine însuși, și nu dintr-un determinant exterior, în opoziție cu posibilul mediu. Și în acest din urmă sens există o posibilitate în agent și ea este posibilitatea de a acționa, și există o posibilitate în cel afectat, iar aceasta este posibilitatea de a primi. (...) Și s-ar părea că necesitatea determinantului nu se găsește în ei în același fel. (...) în mod similar, și agentul este ceva care acționează fie în mod voluntar, fie în mod natural: și nu există o calitate a emanării acțiunii posibile identice în ei, adică relativă la necesitatea determinantului. Și cine știe dacă această diviziune a agenților este suficientă, sau reclamă o demonstrație pentru agentul care nu este totuna cu cel natural și nici cu cel voluntar, care ni s-au arătat nouă⁴?

Algazel spune: De ce îl negi întruna pe adversarul tău care spusese că vechimea⁵ lumii este falsă? Căci „atunci” vor fi cauzate

revoluții ale planetelor infinite ca număr, și nu există număr pentru unitățile acestora, deși vor fi avut șase, patru și media „lor”. Căci Soarele se învâрте o dată la un an, iar Saturn se învâрте o dată la 30 de ani: prin urmare, revoluția lui Saturn va fi de treizeci de ori revoluția Soarelui (...). Și, după cum nu există o limită în numărul de revoluții ale lui Saturn, tot așa nu există o limită în numărul revoluțiilor Soarelui, deși ele sunt de treizeci de ori „mai rapide” (...). Dacă s-ar fi întrebat însă cineva dacă numărul acestor revoluții este proporțional sau neproporțional (...), dacă vei fi spus proporțional și neproporțional, sau nici proporțional nici neproporțional, atunci acest lucru va fi în chip necesar fals. Dar, dacă vei fi spus proporțional, atunci proporționalul va deveni neproporțional în același „raport”, și cum a fost determinat ceea ce este un unic infinit? Dar, dacă „vei fi spus” neproporțional, atunci neproporționalul devine proporțional în același fel, și cum va fi atunci determinată această unitate prin care se ivește proporționalul⁶ (...).

Averroes spune: Fiindcă nu a existat un raport între două mișcări universale, deoarece fiecare dintre ele se află. În potență, adică nu are un început sau un sfârșit și „în exemplul tău” fusese o proporție între părți, căci fiecare dintre ele se află în act, nu rezultă în mod necesar că raportul întregului la întreg este și raportul dintre părți (...), fiindcă nu se găsește o proporție între două dimensiuni și două măsuri, dacă fiecare este considerată infinită (...).

Dintre toate, cel mai dificil (raționament) pe care ei s-au obișnuit să-l prezinte⁷ este acela că, dacă nu fuseseră mișcări într-un timp trecut infinit, atunci nu se va găsi pentru ele o mișcare demonstrată în timpul prezent, decât-cu condiția să fi existat mișcări finite înaintea celor infinite \ Acest lucru este adevărat și recunoscut de Filosofi, dacă ei au considerat mișcările care preced ca fiind condiția cerută în ființa celor care le urmează: căci (...) după cum s-ar găsi una, este necesar să se găsească înainte de ea cauze infinite, și niciunul dintre înțelepți nu *) \ admite existența unor cauze infinite (...), fiindcă ar rezulta! o ființă] („cauzată fără cauză și o mișcare fără motor.).

Dar, pentru că Filosofii au propus o demonstrație pentru acestea, anume că (există aici. un principiu; are mișcă etern» a cărui ființă nu are}) nici început și nici sfârșit, și că acțiunea lui este necesară astfel încât, pentru ca ființa lui să nu înceteze, atunci urmează, potrivit lor, ca acțiunea lui să nu aibă un început (...). De nu, atunci acțiunea sa va fi V II Posibilă și nu necesară, și el nu va fi un principiu [prim-și, din acest motiv, este necesar să nu existe vreo condiție a acțiunilor sale prime cerută în ființa celei care îi urmează⁸³, fiindcă niciuna dintre ele nu acționează prin sine, iar o ființă este înaintea alteia prin accident (...). Iar acest lucru nu are loc în imaginarea mișcărilor succesive sau numai a celor continue, ci chiar în lucrurile în care ea este considerată. Căci precedentul este cauza secventului, asemeni omului care dă naștere altui om, și altele asemănătoare. Căci cel care dă naștere unui om determinat prin medierea unui alt om, este necesar să ajungă la vechiul agent prim a cărui ființă nu are început⁹ nici în cazul nașterii omului de către om, iar a fi om dintr-un alt om reprezintă o generare prin accident (...). Căci agentul, a cărui ființă nu are început (...) nu este un principiu printr-un instrument prin care își efectuează operațiunile sale (...), iar acest mod al infinitului nu are, după părerea „Filosofilor”, nici început, nici sfârșit. Din acest motiv, nu este adevărat să se spună despre ceva ce ține de el că este limitat și nici că este o ființă care face parte din timpul trecut, și nici că se va sfârși. Dacă tot ceea ce se sfârșește a și început, iar ceea ce nu a început, nici nu se va sfârși, acest lucru rezultă din faptul că începutul și sfârșitul se află în categoria relației. De aceea, cel care spune căm cazul mișcărilor de revoluție ale planetelor, există o infinitate viitoare, nu trebuie să pună în ele un principiu, căci tot ceea ce are un început are și un sfârșit (...), iar ceea ce nu are un sfârșit nu este o încetare a uneia dintre părțile lui de fapt, iar. ceea ce nu are un început al părților sale nu are nici sfârșiți și apoi, dacă se întrebaseră Filosofii „din gruparea” *Mutakallimun* –, dacă ar fi încetat mișcărilor care se află înainte de mișcarea prezentă, ei răspunseseră că ele nu încetaseră. Căci potrivit lor, întrucât nu au un început, ele nu au nici sfârșit.

Algazel spune: Dar dacă s-ar fi spus că părerea lui Platon este

adevărată și ea este aceea că sufletul este unul¹¹ și este vechi, deși este, totuși, despărțit în corpuri și, după ce se separă de acestea, se întoarce la sursă și la rădăcină și devine unul, noi spunem că acest lucru este în mai mare măsură abominabil și absurd, și trebuie crezut mai degrabă că el contrazice necesitatea acestui concept. Căci noi spunem că sufletul lui Socrate este altul decât sufletul lui Platon. Căci dacă ar fi același, ar rezulta în mod necesar un inconvenient: fiecare dintre ei are aprehensiunea sufletului propriu și știe bine că nu este sufletul celuilalt. Dacă ar fi aceleași, ele ar fi egale în științele ce sunt atribute esențiale ale sufletelor care le pun în orice relație. Dacă ai fi spus totuși că este unul, deși divizat prin legătura cu corpurile, noi spunem că a diviza un unu, dacă nu are o măsură anumită a mărimii în cantitate, este fals în ceea ce privește necesitatea intelectului (...).

Averroes spuntrjiocxate este altul decât Platon ca număr, și totuși el și Platon sunt identici în forma care este sufletul. Dar dacă sufletul lui Socrate ar fi altul decât sufletul lui Platon ca număr, atunci sufletul lui Socrate și cel al lui Platon ar fi două ca număr și aceleași în formă, și ar exista un suflet al sufletului și, fiindcă fusese necesar ca sufletul lui Socrate și cel al lui Platon să fie în aceeași formă și identice ca formă, „sufletului” i-ar reveni o mulțime numărabilă, adică o diviziune după materie¹². Și atunci, dacă sufletul nu moare la moartea corpului, sau fusese ceva în el de felul acesta, este necesar ca, atunci când este separat de corpuri, să fie unul ca număr.

Albert cel Mare

Summa theologiae

Partea II, Quaestio 4, articolul 5

Dumnezeu nu refuză nimănui participarea potrivită la bunătatea sa, și le face pe toate în cel mai adecvat chip în care ele se pot ivi. De aceea, în ființe se deosebesc unele grade: așadar „Dumnezeu” face temporalul într-un mod temporal. Dar oricine înțelege că nu posedă întreaga sa ființă și nu are putere într-o unică ființă simplă, ci o primește succesiv și are într-un anume timp ceea ce într-altul nu are, este într-un anume sens temporal. Acest lucru, prin urmare, nu se poate ivi nici în eternitate, nici din eternitate (decât dacă

prepoziția „e” se referă la ordine), potrivit naturii sale. Orice creatură are ființă în acest fel. Prin urmare, nicio creatură, fie că este spirituală, fie că este corporală, nu se poate ivi nici în eternitate și nici din eternitate, decât așa cum a fost spus, dacă prepoziția „ab” se referă la ordine, după cum este ordinea timpului în raport cu eternitatea (...).

Ar spune, poate, cineva că creatura este creată și are un principiu potrivit cu ființa, dar în durată ea este infinită și este fără început, tot așa cum spune, Augustin că urma pasului în pulbere este cauzată și își primește principiul de la pas și că ea ar fi eternă dacă pasul ar fi etern¹. În aceeași fel se exprimă unii cu privire la soarele care emite din el raza căreia îi este cauză și principiu, iar raza ar fi eternă dacă soarele ar fi etern. Și ei vor astfel să spună că, deoarece Dumnezeu, împlinind cauza lumii, este etern și fără un început al duratei, deși lumea creată de el însuși este creată potrivit cu ființa într-un mod cauzal, totuși poate fi prin durată coetern cu Dumnezeu și să fie fără un început al duratei. A spune aceasta înseamnă a rosti cele pe care omul nu le poate înțelege: căci nu este inteligibil ca ființa unui lucru să aibă un început al timpului, iar proprietatea următoare a aceluiași „lucru” să fie faptul că nu are un început al timpului²: fiindcă nu poate fi înțeles faptul că proprietatea, prin definiția și înțelesul ei, să nu cuprindă subiectul, după cum el începe, se desăvârșește și piere.

fântul Toma din Aquino

*Despre eternitatea lumii împotriva celor care protestează*¹

[1.] Deși se presupune, potrivit credinței catolice, că lumea a avut un început al duratei, s-a ivit totuși întrebarea dacă ea nu ar fi putut fi dintotdeauna. Pentru a lămuri adevărul acestei îndoieli, va trebui mai întâi să distingem în ce anume suntem de acord cu adversarii noștri și prin ce anume ne deosebim de ei². Căci dacă se presupune că ceva a putut fi veșnic în afară de Dumnezeu, în sensul că ar putea totuși să existe ceva care să nu fi fost făcut de el, aceasta este o eroare îngrozitoare, nu numai în credință, dar și potrivit filosofilor, care mărturisesc și dovedesc că tot ceea ce este într-un fel anume nu poate fi decât dacă este cauzat de cel care are ființă în sens maxim și întru totul adevărat.

[2.] Dacă însă se presupune că a existat ceva dintotdeauna, dar totuși a fost cauzat de Dumnezeu cu tot ceea ce se află în el, urmează să vedem dacă acest lucru poate fi susținut. Dar, dacă se va spune că acest lucru este cu neputință, să se spună atunci fie că Dumnezeu nu a putut face ceva care să fie veșnic, fie că „acesta” nu s-a putut ivi, deși Dumnezeu putea să-l facă. În privința primei variante, cu toții cad de acord, și anume asupra faptului că Dumnezeu a putut face ceva care să fi existat dintotdeauna, considerând puterea acestuia nelimitată. Prin urmare, rămâne de văzut dacă este cu putință să se ivească ceva care să fi fost dintotdeauna. Dar, dacă se va spune că acest lucru nu poate să se ivească, așa ceva nu se poate înțelege decât în două feluri, ori să aibă două cauze ale adevărului: fie printr-o înlăturare a potenței pasive³, fie printr-o contradicție între concepte⁴.

[3.] în primul sens s-ar putea spune că mai înainte ca îngerul să fi fost făcut, el nu se putea ivi, deoarece nu exista în vederea lui o anumită potență pasivă, pentru că el nu a fost făcut dintr-o materie preexistentă; totuși Dumnezeu l-a putut crea pe înger, ba chiar a putut face ca îngerul să se ivească, deoarece l-a făcut, iar acesta a fost făcut⁵. Înțelegând astfel, se cuvine pur și simplu admis prin credință că nu poate fi creată o ființă veșnică, deoarece a presupune aceasta ar însemna să presupunem că a existat dintotdeauna o potență pasivă, ceea ce este o erezie. Totuși, nu rezultă că Dumnezeu nu poate să facă în așa fel încât să se ivească o ființă veșnică.

[4.] în cel de-al doilea sens se spune că nu se poate ivi ceva, printr-o contradicție între concepte, tot așa cum nu se poate ca afirmația și negația să fie în același timp adevărate, chiar dacă Dumnezeu poate face aceasta, după cum spun unii. Alții însă spun că nici Dumnezeu nu poate face aceasta, deoarece așa ceva nu înseamnă nimic. Este totuși evident că el nu o poate face să fie pentru că situația în care această „ființă” este pusă să fie o distruge. Dacă, totuși, se consideră că Dumnezeu poate face ceva de acest fel să se ivească, o asemenea poziție nu este eretică, deși ea este, după cum cred, falsă, tot așa cum faptul că trecutul nu ar fi existat include o contradicție în sine. De aceea „spune” Augustin în cartea *Contra lui Faustus*: „oricine ar

spune: «dacă Dumnezeu este atotputernic, să facă în așa fel încât cele care au fost făcute să nu fi fost făcute», nu vede că el își spune: «dacă Dumnezeu este atotputernic, să facă în așa fel încât cele care sunt adevărate să fie false în același sens în care sunt adevărate»". Și totuși spusese unii, dintr-o mare pietate, că Dumnezeu poate să facă din trecut ceea ce nu fusese trecut. Nici aceasta nu a fost considerată o erezie.

[5.] Se cuvine așadar cercetat dacă există vreo contradicție a conceptelor în aceste două „propoziții”: că „există ceva creat de Dumnezeu”, și că „totuși, acesta există dintotdeauna”. Și ori de care parte ar sta adevărul, nu va fi o erezie să se spună că Dumnezeu poate face să se ivească o creatură a lui care să fie veșnică. Eu cred totuși că, dacă ar exista o contradicție a conceptelor, atunci „aceasta” ar fi fals; dacă nu ar exista o contradicție a conceptelor, nu numai că ar fi fals, dar ar fi și imposibil: altminteri ar fi eronat, dacă s-ar rosti în alt fel, deoarece ține de atotputernicia lui Dumnezeu ca el să depășească orice concept și virtute. În mod efectiv „neagă” atotputernicia lui Dumnezeu cel care spune că se poate înțelege ceva dintre creaturi care să nu fi putut fi dat la iveală de Dumnezeu. Aceasta nu este situația păcatelor care, în acest sens, nu sunt nimic⁶. Așadar, problema este în întregime dacă a fi creat de Dumnezeu, în sensul întregii substanțe, și a nu avea Un început al duratei sunt contradictorii sau nu.

[6.] Faptul că nu sunt contradictorii, se arată astfel. Dacă ele sunt contradictorii, aceasta nu se petrece decât fie din cauza uneia dintre cele două „expresii”, sau din cauza amândurora, fie pentru că este necesar ca o cauză agentă să fie precedată în durată, fie pentru că este necesar ca neființa să preceadă în durată, datorită faptului că se spune despre o creatură a lui Dumnezeu că se ivește din nimic. Aș arăta mai întâi că nu este necesar ca o cauză care acționează, și anume Dumnezeu, să preceadă în durată ceea ce ea a cauzat, dacă ar fi dorit-o.

[7.] *Mai întâi astfel*: nicio cauză care produce efectul său deodată nu precede în mod necesar în durată efectul său. Dar Dumnezeu este cauza producătoare a efectului său nu printr-o mișcare, ci deodată. Prin urmare, nu este necesar ca el să preceadă în durată efectul său.

Prima rezultă printr-o inducție a tuturor cazurilor de mișcări subite, așa cum este iluminarea și cele asemenea ei. Totuși, acest lucru nu poate fi dovedit câtuși de puțin astfel prin rațiune. În fiecare clipă în care se consideră că un lucru este, se poate considera începutul acțiunii lui, așa cum se întâmplă în cazul tuturor celor generabile, deoarece focul încălzește chiar în clipa în care începe să existe. Dar, într-o lucrare subită începutul și sfârșitul ei sunt simultane, ba chiar identice. Prin urmare, în orice clipă în care este luat în considerare agentul producător al efectului său în mod subit, se poate considera sfârșitul acțiunii sale. Însă sfârșitul acțiunii este simultan cu însuși lucrul făcut. Prin urmare, nu este contradictoriu dacă se consideră că o cauză producătoare în mod subit a efectului său nu precede în durată ceea ce ea cauzează. „Acest” lucru este respins pentru cauzele care produc efectele sale prin mișcare, deoarece este necesar ca începutul mișcării să preceadă sfârșitul ei. Și pentru că oamenii s-au obișnuit să ia în considerare acele înfăptuiri care au loc printr-o mișcare, ei nu înțeleg cu ușurință că o cauză agentă nu precede în durată efectul său. Și apoi, se întâmplă ca nepricepuții să enunțe cu ușurință multe „lucruri”, respingându-le în puține cuvinte.

[8.] Nu ne putem împotrivi nici gândului că Dumnezeu este cauză agentă prin voință, deoarece voința nu este în mod necesar cea care precedă în durată efectul său; și nici nu este un agent prin voință decât prin faptul că acționează în urma unei deliberări, ceea ce nu se cuvine să considerăm în cazul lui Dumnezeu.

[9.] *Apoi*, cauza care produce întreaga substanță a lucrului nu ar avea o putere mai mică în producerea întregii substanțe decât „are” cauza producătoare a formei, ba chiar mult mai mult: deoarece ea nu produce extrăgând din potența materiei, așa cum se petrece în cazul celui care produce o formă. Dar un anumit agent care produce numai forma are putere în ceea ce este forma produsă de el oricât de mult „timp” aceasta este, așa cum reiese în cazul soarelui care luminează. Prin urmare, cu atât mai mult Dumnezeu, care produce întreaga substanță a lucrului, poate face în așa fel încât ceea ce el a cauzat să fie oricât de mult „timp” el este.

[10.] *Apoi*, dacă există o anumită cauză care este presupusă într-un anumit moment, iar efectul care provine de la ea nu poate fi presupus în același moment, acest lucru nu se petrece numai întrucât cauzei îi lipsește ceva care o completează: căci o cauză completă și cauzatul sunt simultane. Însă lui Dumnezeu nu îi lipsește nimic care să îl completeze. Prin urmare, ceea ce el cauzează poate fi pus întotdeauna în aceeași poziție, și nu este necesar să îl preceadă în durată.

[11.] *Apoi*, voința celui care voiește nu scade nimic din puterea lui, și mai ales în cazul lui Dumnezeu. Însă toți cei care se folosesc, pentru a explica, de argumentele lui Aristotel, cu care se dovedește că un lucru a existat dintotdeauna deoarece identicul produce întotdeauna identicul, spun că acest lucru ar rezulta dacă el nu ar fi un agent prin voință. Prin urmare, chiar dacă el este considerat un agent prin voință, întru nimic mai puțin nu rezultă că poate face ca ceea ce el a cauzat să nu fie niciodată. Și așa, rezultă că nu este un concept contradictoriu atunci când se spune că un agent nu precedă efectul său în durată, deoarece, în cazul conceptelor contradictorii, Dumnezeu nu poate face ca „un asemenea lucru” să fie.

[12.] Rămâne acum de văzut dacă este un concept contradictoriu faptul că ceva care a fost făcut nu a fost niciodată, fiindcă este necesar ca neființa să îl preceadă în durată, întrucât se spune că a fost făcut din nimic. Faptul că acesta nu este deloc contradictoriu se arată prin formularea lui Anselm din *Monologion*, VIII, care explică în ce fel se spune despre creatură că este făcută din nimic: *„Cea de-a treia interpretare, prin care se spune despre ceva că este făcut din nimic, are loc atunci când înțelegem că este cu adevărat făcut, dar cel din care este făcut nu este ceva. hi același sens pare că se spune atunci când omul este întristat fără motiv că este întristat din nimic. Dacă ceea ce s-a conchis mai sus este înțeles în acest sens, anume că în afara esenței supreme, cele care sunt împlinite de ea sunt făcute din nimic, adică nu din ceva, (...), tot astfel din aceasta nu ar rezulta nimic nepotrivit”*¹. De aici se arată că, potrivit acestei expuneri, nu se consideră o anumită ordine a celui făcut în raport cu nimicul, ca și cum

ar fi trebuit ca acela care a fost făcut, să nu fi fost nimic, iar apoi să fie ceva.

[13.] *Apoi*, dacă se presupune că ordinea, pusă mai înainte în raport cu nimicul, rămâne afirmată, după cum este în accepția: creatura a fost făcută din nimic, adică a fost făcută în urma nimicului: această exprimare este produsă în sens absolut în urma ordinii⁸. Însă ordinea are sens multiplu, adică a duratei și a naturii. Dacă, prin urmare, din comun și din universal nu rezultă propriul și particularul, nu ar fi necesar ca, datorită faptului că se spune despre o creatură că este făcută în urma nimicului, să fi fost în durată mai întâi nimicul, iar mai apoi să fi fost ceva: dar este destul, dacă mai întâi natura nu este nimic altceva decât ființă, căci, mai întâi, în mod natural aparține fiecăruia ceea ce își găsește în sine decât ceea ce are de la un altul. Însă creatura nu are ființă decât de la un altul, iar nimic nu este considerat ca rămânând în sine, ceea ce înseamnă că pentru ea este mai natural nimicul decât ființa⁹.

[14.] Nici nu trebuie ca din această cauză nimicul și ființa să existe simultan, deoarece nu se precedă în durată: căci nu se consideră, dacă o creatură a fost dintotdeauna, ca ea să fi fost, într-un anumit timp, nimicul: dar se consideră că natura sa ar fi fost de așa fel încât ar fi fost nimicul, dacă s-ar raporta numai la sine, precum, dacă am spune că aerul a fost dintotdeauna iluminat de soare, va trebui să spunem că aerul a fost făcut strălucitor de soare, iar pentru că tot ceea ce se ivește, se ivește din „contrariul” lui¹⁰, adică din cel căruia nu îi este dat să fie simultan cu cel despre care se spune că se ivește, va trebui să se spună atunci că a fost făcut strălucitor din nestrălucitor, ori din întunecos, nu în sensul că nu ar fi existat vreodată nestrălucitorul sau întunecosul, ci pentru că ar fi astfel dacă ar fi îndepărtat soarele. Iar aceasta apare mai clar în cazul stelelor și al planetelor care sunt întotdeauna iluminate de soare”.

[15.] Căci astfel rezultă că nu a fost înțeleasă nicio contradicție în ceea ce s-a spus, anume că a fost făcut ceva ce nu a mai fost niciodată. Căci dacă ar fi vreuna, este ciudat de ce Augustin nu a văzut-o: deși aceasta ar fi fost cea mai eficientă cale de a respinge

eternitatea lumii, totuși el atacă prin multe „alte” argumente eternitatea lumii în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Cărțile a XI-a și a XII-a, dar lasă cu totul de-o parte această cale. Ba mai mult, el pare să arate că aici nu există concepte contradictorii. De aceea spune în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XI, cap. 31, vorbind despre platonicieni: *În felul în care înțeleg ei aceasta, ei descoperă nu ființa acestuia, adică a timpului, ci un început al înlocuirii. Căci dacă, zic ei, pasul ar fi fost din eternitate în pulbere, urma i-ar fi stat întotdeauna dedesubt, și totuși nimeni nu s-ar fi îndoit că acea urmă a fost făcută de cel care calcă, și nici nu ar fi fost una înaintea celeilalte, deși una ar fi fost făcută de cealaltă; astfel, spun ei, și lumea și zeii din ea fuseseră creați. Deși Creatorul exista dintotdeauna, ei totuși au fost făcuți*”¹². Și nici nu spune că aceasta este ininteligibil, ci el se îndreaptă împotriva lor altfel. La fel spune în același loc, Cartea a XI-a, cap. 4: *„Cei care mărturisesc că lumea este creată de Dumnezeu, totuși nu „spun” că ea are un început al timpului, ci al creației, așa încât „spun” într-un mod abia inteligibil că ea a fost făcută dintotdeauna...”* etc. Cauza pentru care este cu greu inteligibilă a fost atinsă în primul argument. Căci este ciudat cum cei mai aleși dintre filosofi nu văd această contradicție.

[16.] Augustin spune în aceeași Carte la capitolul 5 vorbind împotriva celor despre a căror autoritate s-a făcut o mențiune în cele de mai sus: *„deoarece noi vorbim despre cei care îi țin laolaltă pe creatorul nostru cu Dumnezeul corpurilor și al tuturor naturilor care nu sunt ceea ce este el însuși”*; iar despre acestea el adaugă mai jos: *„aceștia îi întrec pe ceilalți filosofi prin nobilitate și autoritate”*.

[17.] Iar pentru cel care ia în seamă cu atenție cuvintele celor care consideră că lumea este dintotdeauna, reiese că ei nu consideră cu nimic mai puțin că ea a fost creată de Dumnezeu, însă nu percep din cauza unor concepte contradictorii. Prin urmare ei, care percep aceasta cu atât de multă finețe, nu sunt decât oameni, iar odată cu ei se naște înțelepciunea. Dar pentru că anumite autorități par să aducă „argumente” acestora, se cuvine arătat că ei le oferă un sprijin precar. Căci Damaschin spune în *„Dogmatica”* Cartea I, cap. 8: *„cel care a fost adus de la neființă la ființă nu s-a născut pregătit pentru a fi coetern*

celui care este fără început și care există pururea" *5.

[18.] La fel, Hugo de Saint Victor spune la începutul cărții sale *Despre Sacramente*: „virtutea inefabilei atotputerniciei nu a putut să aibă ceva coetern în afara sa însuși, de care să se bucure făcându-l” *6. Dar înțelesul autorității acestora și al altora rezultă prin ceea ce spune Boetius în ultima carte din *Despre mângâierile „filosofiei”*: „Pe nedrept unii, de îndată ce aud ideea lui Pluton că lumea aceasta nu a avut un început al timpului și nici nu va avea un sfârșit, consideră că în acest fel lumea întemeiată este coeternă întemeietorului ei. Căci una este a fi dus prin viața care nu se termină, altceva „înseamnă” a fi cuprins de prezentul unei vieți interminabile, cu totul asemenea celei care în mod evident este proprie minții divine” *1.

[19.] De unde reiese că este irelevantă obiecția unora, și anume că Dumnezeu este egalat de creatură în durată, iar faptul că se spune astfel că nu se poate nicidecum să existe ceva coetern lui Dumnezeu, adică deoarece nimic nu poate fi neschimbător, decât singur Dumnezeu, rezultă din ceea ce spune Augustin, în *Despre cetatea lui Dumnezeu*.

XII, cap. 15: „Timpul, deoarece se scurge prin posibilitatea schimbării, nu poate fi coetern neschimbătoarei eternități. Iar prin aceasta, deși nemurirea îngerilor nu trece în timp, nici ceea ce a trecut nu este ca și cum nu ar fi fost, nici ceea ce urmează să fie ca și cum nu ar fi fost încă, totuși mișcarea celor care străbat timpurile trece de la viitor către trecut. De aceea ei nu pot fi coeterni Creatorului, în a cărei mișcare se cuvine spus că nu este sau nu a fost ceea ce mai este, sau nu urmează să fie ceea ce încă nu este”. În același fel spune în Cartea a VIII-a a *Comentariului la Geneză*: „Fiindcă acea natură a treimii este cu totul schimbătoare, nimic nu poate fi etern astfel încât să-i fie ei coetern”. Cu vorbe asemănătoare se exprimă în *Confesiuni*, XI.

[20.] Ei¹⁸ adaugă în favoarea lor argumente pe care chiar filosofi le-au atins și le-au respins, între care mai dificilă este aceea care se referă la infinitatea sufletelor: deoarece, dacă lumea era dintotdeauna, este necesar ca, într-un fel, sufletele să fie infinite¹⁹. Dar un asemenea raționament nu se cuvine propus, deoarece Dumnezeu

putea face lumea fără oameni și fără suflete, fie să fi făcut oamenii atunci când i-a făcut, chiar dacă lumea ar fi făcut-o din veșnicie, iar astfel nu ar fi rămas în urma corpurilor suflete infinite²⁰. Și apoi nu este deocamdată demonstrat faptul că Dumnezeu nu poate face ca ele să fie infinite în act.

[21.] Altor argumente mă abțin în prezent să le dau un răspuns, fie pentru că li s-a răspuns în altă parte, fie pentru că ele sunt atât de fragile încât par, din cauza slăbiciunii lor, să poarte probabilitatea în partea contrară.

Magistrul Siger din Brabant *Despre eternitatea lumii*
„Introducere”.

Datorită unui anumit raționament, pentru care unii¹ cred că există o demonstrație, anume că specia umană a început să existe deși nu exista mai înainte deloc și, în sens universal, speciile tuturor indivizilor supuși generării și pieirii, se va cerceta dacă specia umană începuse să existe deși nu exista mai înainte deloc și, în sens universal, toate speciile supuse nașterii și pieirii, urmând calea Filosofului.

Numitul raționament se poate forma în două feluri.

Mai întâi, în așa fel încât să pară mai evident. Acea specie, ai cărei indivizi au început fiecare să existe deși mai înainte nu existaseră, este nouă și a început să existe deși mai înainte nu existase, în sens universal, deloc. Specia umană însă este de acest fel, și în sens universal speciile tuturor celor supuse nașterii și pieirii ale căror indivizi au început fiecare să existe, deși mai înainte nu erau. Prin urmare, fiecare specie de acest fel este nouă și a început să existe deși mai înainte nu exista. Minora acestui raționament apare cu evidență. Majora însă se explică astfel: speciile nici nu au ființă și nici nu sunt cauzate decât în ceva singular sau în cele singulare: așadar, dacă fiecare dintre indivizii speciilor supuse generării și pieirii este cauzat, deși nu a preexistat, atunci și speciile lor, după cât se pare, vor fi la fel².

În al doilea rând, numitul raționament poate fi format așa cum îl formulează alții. Universaliiile, după cum ele nu au ființă decât în cele singulare sau în ceva singular, tot astfel ele nu sunt cauzate. Totuși, orice ființă este cauzată de Dumnezeu. Așadar, pentru că omul este

cauzat de Dumnezeu, deoarece el este o ființă care aparține lumii, este necesar ca el să se ivească în ființă într-un individ determinat, asemeni cerului și tuturor celor cauzate de Dumnezeu. Deși omul nu are „ființă” individuală eternă, așa cum este cerul sensibil³ după opinia filosofilor⁴, totuși specia umană va fi cauzată de Dumnezeu în așa fel încât să înceapă să existe, deși mai înainte nu existase.

Chiar dacă acest raționament este ușor de respins, fiindcă el se împiedică în sine, noi am dori să-l discutăm puțin, deoarece ia în considerare un domeniu important. Suntem de părere că în cazul de față se cuvin spuse patru lucruri. Primul va fi în ce fel este cauzată specia umană și oricare alta, în sens universal, supusă generării și pieirii. Cel de-al doilea, urmând prima „problemă”, este răspunsul la raționamentul mai înainte rostit, în orice fel s-ar forma el. În al treilea rând, deoarece raționamentul de mai sus presupune că universalii se află în singulare, „se va cerceta” dacă acest lucru este adevărat. Întrucât din faptul că ei consideră că o anumite specie începe să existe, deși mai înainte nu fusese, rezultă că potența precedă în durată actul, trebuie spus în al patrulea rând care dintre acestea îl precedă pe celălalt în durată, căci și acest lucru are în sine o dificultate.

„Capitolul 1”.

„Cum sunt cauzate specia umană și în sens universal toate cele supuse generării și pieirii”.

În privința primei „chestiuni”, trebuie cunoscut faptul că specia umană, potrivit filosofilor, nu este cauzată decât prin generare. Motivul acestui fapt este că, în general, ființa celor ce se află într-o materie care este în potență față de formă a fost făcută prin generare, lucru care se petrece fie în sine, fie prin accident. Însă din faptul că specia umană este cauzată de Dumnezeu prin generare rezultă că ea nu a provenit nemediat din el⁵. Căci specia umană și în general specia tuturor celor care se află în materie, deși este făcută prin generare, totuși nu este generată prin sine, ci numai prin accident.

Nu prin sine, deoarece, dacă cineva ia seama la cele ce se ivesc în sens universal, ele se ivesc dintr-o materie individuală determinată. Deși există raționamente și științe privind universalele, totuși

operațiile privesc singularele... Acum însă materia determinată nu privește rațiunea speciei și, de aceea, ea nu este generată prin sine. Și, potrivit lui Aristotel în *Metafizica*, VII⁶, aceeași rațiune există atât pentru faptul că forma nu este generată prin sine, cât și pentru compusul care este specie. Iar eu spun că o specie este compusă, căci după cum Callias, cât privește rațiunea lui „cde a fi”, este acest suflet în acest corp, tot astfel însuflețitul este un suflet într-un corp⁷. Însă rațiunea comună formei și speciei, care nu se generează prin sine, este astfel încât materia desemnată, din care are loc generarea prin sine, prin preschimbarea ei de la neființă la ființă sau de la privare la formă, nu se referă la rațiunea nici uneia „dintre ele”.

Dar specia umană, deși nu este generată prin sine, este totuși generată prin accident. Acest lucru are loc astfel. Dacă omul, după cum a fost el abstras de rațiune din materia individuală sau din individ, ar fi astfel abstras și în ființă, atunci, precum el nu este generat prin sine, tot astfel el nu „ar fi generat” nici prin accident. Dar pentru că omul în ființa sa este omul acesta, Socrate sau Platon, iar Socrate este om, când este generat Socrate, este generat și omul. După cum spune Aristotel în *Metafizica*, VII, cel care produce o sferă de aramă, produce o sferă, deoarece o sferă de aramă este o sferă⁸. Și pentru că Platon este un om ca și Socrate, și tot așa și despre alții, rezultă de aici că omul este generat prin generarea fiecărui individ și nu numai a unuia singur.

Prin urmare rezultă astfel din cele spuse în ce fel a fost considerată de filosofi specia umană ca fiind eternă și întru nimic mai puțin cauzată: nu în sensul că ea există abstrasă din indivizi în mod etern și totuși cauzată, și nici în sensul că ar exista etern cauzată într-un anume individ etern cauzat, așa cum se întâmplă cu speciile cerului și ale inteligenței⁹; ci întrucât în specia indivizilor umani unul este generat înaintea altuia în eternitate, iar specia are ființă și este cauzată prin ființa și cauzarea fiecărui individ.

Rezultă de aici că specia umană, potrivit filosofilor, este eternă și nici nu a început să fie, deși ea nu era deloc. Căci a spune că ea însăși a început să existe, deși ea nu era deloc mai înainte, înseamnă a spune că vreunul dintre indivizii ei începuse să existe înainte ca un alt individ

al aceleiași specii să fi existat. Iar pentru că specia umană nu este în alt fel cauzată, potrivit filosofilor, decât întrucât a fost generată prin generarea unui individ înaintea altuia, atunci când în sens universal a început să existe orice „lucru” generat; ea începe să fie, deși exista și preexista. Căci omul începe să fie prin generarea lui Socrate, generată mai întâi, dar el totuși este prin ființa lui Platon¹⁰. Acestea nu sunt contradictorii ca universale, după cum nici în ceea ce privește omul care aleargă și nu aleargă, ba chiar omul aleargă prin Socrate și nu aleargă prin Platon. Din faptul că totuși Socrate aleargă nu este adevărat să se spună că omul într-un tot și în sens universal nu aleargă. Căci astfel, deși omul începe să fie de îndată ce s-a născut Socrate, nu trebuie spus că începe să fie ceea ce nu preexista deloc.

„Capitolul 2”.

„Răspunsul la argumentul care consideră că specia umană este nouă și a început să existe, deși nu preexista deloc

Din cele spuse mai înainte și cele propuse mai sus, rezultă împiedicarea soluției raționamentului mai înainte rostit. Și mai întâi se cuvine răspuns la ceea ce se propune în prima formă, negând propoziția care spune că acea specie este nouă și că ea a început să fie deși încă nu era, „și” dintre indivizii acesteia fiecare a început să fie, deși nu era încă. Fiindcă, deși nu există niciun om individual care să nu fi început să existe, deși nu era încă, totuși niciun individ al acelei „specii” nu a început să existe mai înainte ca un altul să nu fi preexistat, potrivit filosofilor. Dar specia nu are ființă numai prin ființa unuia din indivizii ei, ci prin a oricărui altuia. Și apoi, potrivit lor, specia umană nu a început să existe, deși ea nu preexista. Căci începutul în ființă al speciei nu are loc numai odată cu începutul în ființă al oricărui individ al ei, deși „acesta” nu preexista, ci al unui individ al său, deși nici el și niciun alt individ al acelei specii nu preexista.

Iar raționamentul rostit este asemănător cu cel pe care îl pune la îndoială Aristotel în *Fizica*, IV¹¹, dacă timpul trecut este finit. Căci orice timp trecut, fie apropiat fie îndepărtat, este un „atunci”, iar orice „atunci” are o distanță determinată față de prezentul „acum”. Prin urmare întregul timp trecut este finit. Fiecare dintre propozițiile

rostate mai sus apare din rațiunea aceluiași „atunci” pe care îl explică Filosoful în *Fizica*, IV¹². După Aristotel, soluția acestui raționament este aceea că, deși fiecare „atunci” este finit, totuși trebuie acceptat în timp un „atunci” înainte de un alt „atunci” la nesfârșit și, de aici, nu întregul timp este finit. Fiind așadar compus din „mărimi” finite după cantitate, dar infinite după număr, infinitul are ființă. Iar astfel, deși nu există niciun om care să nu fi început să fie deși încă nu era, totuși un individ există înaintea altuia la infinit, potrivit filosofilor, și de aceea omul, după ei, nu a început să fie deși nu era deloc mai înainte, și, la fel, nici timpul. Și este asemănător, deoarece, după cum timpul trecut are ființă prin fiecare „atunci”, tot astfel este specia prin ființa fiecărui individ.

În ceea ce privește cea de-a doua formă a raționamentului se cuvine răspuns, făcând concesiia că universalul nici nu are ființă și nici nu este cauzat decât în cele singulare, și că orice ființă este cauzată de Dumnezeu, căci și omul este o ființă din lume și cauzată de Dumnezeu. Dar pentru că se inferează: așadar omul s-a ivit în ființă într-un anumit individ determinat, trebuie spus că această inferență nu reiese deloc din premise, ci se împiedică în sine. Se acceptă mai întâi că omul nu are ființă decât între cele singulare și nu este nici cauzat și rezultă prin ce rațiune are ființă și este cauzat prin unul și prin altul. De ce se conchide așadar că omul este necesar să se ivească în ființă într-un anumit individ determinat? Ba chiar, potrivit filosofilor, așa cum rezultă din cele spuse, specia umană se ivește în ființă prin accident, prin generarea unui individ înaintea altora la infinit, nu numai într-un anume individ determinat, deși acesta nu exista deloc mai înainte.

De aceea trebuie să ne mirăm de cei care argumentează astfel. Deoarece ei doresc să argumenteze că specia umană a început prin facerea ei, și nu a fost făcută prin sine, ci prin facerea unui individ, după cum spun ei pentru a-și susține conceptele, ei ar trebui să declare că nu este generat un individ înaintea altuia la infinit. Ei însă nu arată aceasta, ci susțin ceva fals: că specia umană nu poate fi făcută eternă de Dumnezeu decât dacă ea este făcută într-un anume individ determinat și etern, așa cum specia cerului este făcută eternă. Și

pentru că în oamenii individuali ei nu găsesc nimic etern, ei consideră că pot demonstra că întreaga specie a început deși nu era deloc, prinși de un raționament pripit. Nu ne străduim să „găsim” aici opusul concluziei pe care ei încearcă să o arate, ci numai eroarea raționamentului lor, care reiese din cele mai înainte spuse.

„Capitolul 3” „Dacă universalele se găsesc în particularo

Chiar dacă cea de-a treia și a patra dintre propozițiile de mai sus nu sunt necesare în totalitate pentru tezele noastre, pentru că totuși ele sunt atinse de acestea, așa cum a fost spus mai sus, se cuvine cercetat câte puțin în privința lor. Așadar, în privința celei de-a treia trebuie văzut dacă universalele se află în particulare, așa cum presupune raționamentul de mai sus.

Și s-ar părea că nu, deoarece Aristotel spune în *Despre suflet*, II¹³, că universalele există în sufletul însuși, iar Themistius, în același loc¹⁴, „spune” că conceptele pe care sufletul le strânge și le adăpostește în sine însuși sunt similare¹⁵ universalelor. Și același Themistius, la începutul „comentariului la „*Despre suflet*, „spune” că genul este un anume concept printr-o asemănare firavă cu un singular¹⁶. Conceptele însă se află în sufletul care le concepe, și de aceea și universalele, pentru că ele sunt niște concepte.

Dar dimpotrivă: universalele sunt lucruri universale, căci altminteri ele nu s-ar spune despre particulare, prin urmare ele nu sunt înăuntrul sufletului.

Apoi, obiectele supuse universalității, omul sau piatra, nu se află în suflet. Iar conceptul universalității are ființă în ceea ce se numește și se desemnează ca universal. De aceea, atunci când omul și piatra sunt numiți ca universali, se află în ei conceptul universalității. Atunci, sau fiecare dintre ei se află în suflet, adică obiectul și conceptul, fie niciunul, chiar dacă omul și piatra, potrivit cu ceea ce ele sunt, nu se află în suflet, s-ar părea că „nu sunt în suflet” nici ca universale.

Soluție. Universalul ca universal nu este o substanță, așa cum consideră și Aristotel în *Metafizica*, VII¹⁷. Ceea ce rezultă și astfel: acesta, după cum este el, se deosebește de orice singular. Prin urmare dacă, așa cum este el, deci ca universal, ar fi o substanță, atunci el s-ar

deosebi în substanță de fiecare singular, și fiecare ar fi o substanță în act, atât ca universal, cât și ca particular. Dar „atunci” actul „lor” se deosebește. De aceea substanțele universale ar fi distincte și separate de cele particulare. Din acest motiv, pentru Aristotel era totuna ca universalele să fie substanțe și să fie ele însele separate de cele particulare¹⁸.

Chiar dacă universalul ca universal nu este o substanță, totuși reiese că în universal există două „realități”, adică lucrul care este denumit universal, așa ca omul sau piatra, care nu se află în suflet, și conceptul însuși al universalității, care este în suflet; și astfel universalul ca atare nu se află decât în suflet. Ceea ce reiese astfel: un „lucru” nu este numit universal pentru că există în natura lucrurilor în sens comun și abstras din cele particulare de natura sa sau de operația intelectului, căci astfel nu s-ar vorbi despre ele însele cu adevărat, deoarece ar fi în ființă separată de ele, și nici nu am avea nevoie de intelectul agent. Căci intelectul agent nu oferă lucrurilor o anumită abstracțiune în ființă de la materia individuală sau de la cele particulare, ci numai potrivit înțelesului, făcându-le pe acestea înțelesuri abstracte. Așadar nu înseamnă că omul sau piatra sunt universale decât dacă ele sunt înțelese abstrase din materia individuală, dar nu în sensul că ele există astfel în natura lucrurilor ca atare. Chiar dacă acestea sunt înțelese în sens abstract, omul, piatra și cele asemănătoare nu au „universalitate” decât în suflet. Ele sunt așadar în suflet ca universale, deoarece este evident că înțelesul lor abstract nu există în lucruri.

Acest fapt îl regăsim și în „altele” asemănătoare. Căci se spune despre un lucru că este înțeles deoarece i se întâmplă să devină un înțeles sau să fie înțeles, de aceea, deși lucrul însuși, după cum este el, se află în afara sufletului, totuși ca și înțeles, adică în ceea ce privește ființa sa înțeleasă, nu se află decât în suflet. Căci dacă faptul că universalii sunt universalii înseamnă că ele sunt înțelese astfel, adică în sens comun și abstras din particulare, atunci, potrivit cu cele ce sunt de acest fel, ele nu sunt decât în suflet. Și aceasta este ceea ce spune Averroes, în „comentariul” său la *Despre suflet*, III¹⁹, că universalele,

după cum sunt ele universale, sunt doar înțelesuri. Înțelesurile însă ca înțelesuri, adică în ceea ce privește ființa lor de înțelesuri, se află numai în suflet. De aceea spune și Themistius, așa cum s-a zis mai înainte, că universaliiile sunt concepte²⁰.

Se cuvine dată atenție faptului că înțelesul abstract și comun al unei anumite naturi, deși este ceva comun, adică un înțeles comun al celor particulare, totuși nu este comun celor care sunt predicabile și care au ființă abstractă de la ele, ci chiar ceea ce se înțelege în sens comun și abstract, și, prin urmare, se rostește sau se semnifică astfel este predicat în mod corect despre particulare, deoarece există în lucruri o asemenea natură. Și așa, dacă ele sunt înțelese în sens comun și abstract în acest fel, dar ele nu sunt așa, atunci ele nu sunt predicate potrivit conceptelor genului și speciei, despre cele spuse anterior.

Trebuie apoi înțeles că nu este necesar ca universalul însuși în act să fie astfel mai înainte de a fi înțeles, pentru că universalul în act este inteligibil în act. Dar există un act unic pentru inteligibilul în act și pentru „puterea de „înțelegere, după cum activul și pasivul au o mișcare comună, chiar dacă ele se deosebesc. Dar inteligibilul în potență precede cu mult înțelesul său, căci astfel el nu este universal decât în potență. De aceea, nu trebuie ca universalul să aibă ființă universală, altfel decât în potență, mai înainte ca el însuși să fie conceput de intelect.

Îi vedem totuși pe unii că au spus prin acest raționament contrariul celor spuse, deoarece operația însăși a înțelegerii pare să preceadă în ordine naturală obiectul căruia îi este cauză. Acum însă universalul ca universal este un motor al intelectului ca și obiectul înțelegerii care cauzează actul. De aceea lor li s-a părut că universalul nu este astfel din faptul că este înțeles astfel, ba chiar că universalul există printr-o ordine naturală înaintea înțelesului său, „deși este” cauză a acelui înțeles al său.

Soluția acestui raționament reiese astfel. Cele care sunt cauză a actului înțelegătorului și al inteligibilului, care a fost înțeles ca intelect în act, sunt imaginile și intelectul activ²¹, care precedă printr-o ordine naturală acel act. În ce fel se întrec acestea două pentru a sta drept

cauză actului înțelegerii se cercetează în „comentariul nostru” la *Despre suflet*, III, ceea ce am spus în același loc²². Dar aici se cuvine să spunem că universalul nu este universal înaintea conceptului și a actului înțelegerii, cel puțin după cum este acest act al agentului, căci înțelesul lucrului care este cel posibil, deoarece este posibil ca un subiect, este al aceluiași agent ca eficient. De aceea universalul nu poate, în sens formal, să fie astfel el însuși de la natura care cauzează actul înțelegerii, dar, după cum a fost spus mai înainte, acest concept și act este cel de la care universalul primește în sens formal să fie astfel. Așadar universalele ca atare sunt numai în suflet, deoarece nici prin sine, nici prin accident ele nu sunt generate ca atare de natură. Însă cea natură care este înțeleasă în sens universal și prin urmare se rostește, este generată în cele particulare și prin accident.

La primul „contraargument” trebuie spus *împotriva* că „propoziția” „universalile sunt lucruri universale” se poate înțelege în două feluri: fie întrucât există în mod universal, fie întrucât sunt înțelese în mod universal. Dar universalile nu sunt lucruri universale în primul sens, adică în așa fel încât să existe în sens universal în natura lucrurilor: atunci ele nu sunt concepte ale sufletului. Dar ele sunt lucrurile universale însele în cel de-al doilea sens, adică înțelesuri în mod universal și abstract. De aceea, în acest „din urmă” sens, universalile, deoarece sunt concepte, nu se spun ca atare despre particulare. Iar conceptul de specie și cel de gen nu se rostesc despre ele, ci natura însăși, care este înțeleasă astfel, potrivit cu ceea ce este acceptat în ea, nu se află în suflet, dar se spune despre cele particulare.

La celălalt „contraargument” trebuie spus că lucrul este bine denumit de ceva care nu există în lucrul însuși. Înțelesurile își primesc numele de la intelectul care nu se află în ele, ci în suflet. Tot astfel este denumit universalul de la intelectul universal și abstract care se află în suflet și nu în lucru.

„Capitolul 4” „Dacă actul precedă potența după durată, adică în timp”.

În mod consecvent, să cercetăm a patra „problemă”. Este evident că actul însuși se află înaintea puterii după rațiune, căci și

potența este definită prin act, așa cum spunem că un constructor este cel care poate să construiască. În al doilea rând, actul este fără îndoială anterior puterii după substanță și după desăvârșire în același lucru care trece de la potență la act. Cele care sunt posterioare prin generare sunt anterioare după substanță și după desăvârșire, deoarece generarea trece de la nedesăvârșit la desăvârșit, adică de la potență la act. În al treilea rând, actul se află înaintea puterii după substanță și după desăvârșire, după cum ele sunt considerate în cele diverse. Cele eterne sunt anterioare față de cele coruptibile, după substanță și după desăvârșire. Nimic etern ca atare nu se află în potență, ci potența este amestecată cu cele coruptibile²³.

Dar, ceea ce aici prezintă o îndoială, *se va cerceta* dacă actul precedă potența după durată sau timp, sau potența însăși precedă actul.

Și s-ar părea că actul nu precedă potența după timp, deoarece în cele eterne unul nu se află înaintea celuilalt după timp sau durată. Dar pentru că actul unei anumite specii și potența în vederea aceluia act se iau în considerare în raport cu acea specie, fiecare dintre ele este eternă. Căci omul în act există întotdeauna, potrivit filosofilor, și întotdeauna poate să existe. Din acest motiv actul, luat în raport cu specia, nu precede potența după timp.

Apoi, în cazul celor care se obțin circular unul din celălalt la infinit, nu există unul care să fie anterior după timp; iar sămânța este din om iar omul din sămânță la infinit, potrivit filosofilor, iar de aceea, în cazul lor, nu este unul anterior celuilalt după timp. Căci după cum în cazul seminței din care este născut omul există un alt om care îl naște mai înainte, tot astfel și omul care l-a născut – deoarece și el însuși este născut – este anterior după sămânța din care este generat.

Apoi, ceea ce este anterior în ordinea generării este anterior și în ordinea timpului. Dar potența este anterioară actului în ordinea generării, pentru că generarea este o trecere de la potență la act. La fel și în ordinea timpului.

Apoi, nu există niciun motiv, după câte s-ar părea, ca actul să precedă potența după timp, decât acela că ființa în potență trece în

act printr-un agent al speciei sale care există în act. Chiar dacă rezultă de aici că actul agentului precedă în timp actul și desăvârșirea celui generat de acel agent, totuși de aici nu pare să rezulte că actul celui care generează precedă în timp ceea ce este în potență față de actul celui generat. Nici de aici „nu rezultă” că actul se află după timp în sine înaintea potentei, chiar dacă și un act pare să preceadă o anumită potență în raport cu acel act. Căci după cum ființa în potență se ivește în act prin ceva din actul speciei sale, tot astfel și cel care există în act în acea specie a fost generat din ceva care există în potență în vederea actului acelei specii, astfel că după cum cel care este om în potență devine în act de la actul omului, tot astfel și omul care generează este generat dintr-o sămânță anterioară și din potența omului, după cum din acel motiv găina este înaintea oului iar oul înaintea găinii, după cum se spune în popor²⁴.

Împotriva acestora este Aristotel, în *Metafizica*, IX²⁵. Căci el vrea în acel loc ca, deși în același „lucru” după număr, care trece de la potență la act, potența este anterioară actului după timp, totuși același lucru, după specie, care există în act precedă potența.

Apoi, tot ceea ce există în potență este adus la act prin ceva care există în act, și în cele din urmă este condus, în ordinea celor care se mișcă, la mișcătorul care există întru totul în act, care nu este mai întâi în potență decât în act. De aceea, potrivit cu acesta, actul pare în sine să stea după timp înaintea potentei. Și pe acest raționament s-a sprijinit alesul Filosof, după cum va rezulta din respingerea lui. Pentru a pune în lumină acestea se cuvin rostite patru „lucruri”.

Mai întâi, cel care este același după număr, având uneori ființă în potență și alteori în act, poate fi (după timp) mai înainte de a fi. Dar pentru că actul precedă această potență într-un altul, fiindcă orice ființă în potență trece într-un chip anume în act de la ceea ce ține de specia lui, aceasta nu înseamnă că se poate în sine spune că potența se află în timp înaintea actului.

În al doilea rând, se cuvine luat în considerare faptul că, dacă totalitatea ființelor a fost odată neființă, după cum doriseră anumiți poeți, teologi și unii fizicieni, așa cum spune Aristotel în *Metafizica*,

XII²⁶, atunci potența ar fi stat în sine înaintea actului. Chiar dacă o anumită specie de ființă în întregime, de pildă specia umană, ar fi început să fie deși nu fusese în act, așa cum unii își închipuie că au demonstrat, potența s-ar afla în sine înaintea actului acelei specii. Dar potrivit lui Aristotel, fiecare dintre acestea este un fapt imposibil. Acest lucru rezultă din prima „considerație”: dacă totalitatea ființelor fusese cândva în potență, așa încât niciuna „nu se afla” întru totul în act, atunci întotdeauna agentul și mișcătorul ar fi în act, iar ființele și lumea nu ar fi decât în potență, pe când materia ar trece de la sine la act, ceea ce nu se poate întâmpla. De aceea Aristotel²⁷ și Comentatorul²⁸ său, în *Metafizica*, XII, susțin că lucrul „care” a stat un timp infinit în repaus, iar apoi a fost mișcat, reprezintă o materie care se mișcă de la sine. Cel de-al doilea fapt reiese ca imposibil: deoarece primul agent și mișcător se află întotdeauna în act, și nu dintr-o putere mai înainte decât dintr-un act, rezultă că el întotdeauna mișcă și aduce la act, și tot ceea ce face, potrivit filosofilor, nu face printr-o mișcare mediatoare. Însă din faptul ca mișcătorul și agentul există întotdeauna, rezultă că nicio specie de ființă nu trece la act fără ca ea să se fi realizat și mai înainte, astfel încât cele care fuseseră în aceeași specie revin în mod circular, ca și opiniile și legile și religiile și celelalte, în așa fel încât cele de mai jos să circule grație circulației celor de sus, chiar dacă memoria circulației unora nu se păstrează din pricina vechimii²⁹. Noi spunem însă acestea reluând opinia Filosofului, dar nu susținând-o ca adevărată. Căci se cuvine îndreptat faptul că o anumită specie de ființă poate să se ivească în act, deși ea nu era decât în potență, chiar dacă ea fusese altele în act. Acest lucru rezultă astfel: în cazul corpurilor cerești se întâmplă să se ivească o anumită configurație și o constelație care să nu fi existat, al căror efect propriu este o anumită specie de ființă în lumea inferioară, care este chiar atunci cauzată, care mai întâi nu fusese totuși, după cum și este cauzatoare însăși constelația³⁰.

În cel de-al treilea rând se cuvine luat în considerare faptul că atunci când potența raportată la act și actul care face să se ivească acea potență se iau în același sens în cel care generează și în cel care este generat, aceasta nu înseamnă că „se poate” spune că, în aceste accepții,

actul precede potența în sine, iar potența nu „precede” actul, decât dacă actul este luat în sens de specie, iar potența însăși este luată în sens de individ. Căci omul în act și un anume om în act, luat în sens de cel care generează, precede după timp pe cel care este în potență omul generat. Dar pentru că în această ordine, după cum ființa în potență se ivește în act prin ceva care există în act, după cum actul precede orice potență dată astfel, la fel tot ceea ce există în act în această specie trece de la potență la act, după cum potența precede orice fel de act dat astfel în această specie. De aceea niciunul dintre ele nu îl poate precede în timp pe celălalt pur și simplu, ci este unul înaintea celuilalt la infinit, după cum s-a argumentat³.

În cel de-al patrulea rând se cuvine luat în considerare faptul că într-o anumită ordine a mișcătorilor și agenților este necesar ca acela care trece de la potență la act să ajungă la un anumit act care să aducă acea potență la act, fără ca actul acela să trebuiască să treacă și el de la potență la act. Și de aceea, fiindcă orice ființă în potență trece la act prin ceva din actul speciei sale, totuși nu orice ființă în act și ființă care generează trece de la potența la act. De aici rezultă faptul că, în cazul oricărei ființe aflate în potență dată în vederea unui act, actul acelei specii se afla după timp înaintea acelei potente într-un anume fel, chiar dacă nu întru totul potrivit aceleiași rațiuni. Dar nu în cazul oricărei ființe date în act se află mai înainte potența de la care „ea” trece la act. Și de aceea se spune că actul este în sine înaintea potentei după timp, după cum a fost tocmai expus³².

Eu spun însă, după cum s-a arătat, că Mișcătorul prim care aduce orice ființă în potență la act nu se află în timp înaintea unei ființe în potență, în sensul unei materii prime. Căci după cum Dumnezeu există întotdeauna, tot așa și omul în potență, cum spune Aristotel, atunci când este înțeles ca într-o materie primă. Mișcătorul prim nu se află în timp înaintea unei ființe în potență atunci când este luată în sens de materie primă considerată după specie, după cum este omul în „specia celor care se înmulțeso prin sămânță. Pentru Aristotel, nu a fost niciodată adevărat să se spună că Dumnezeu există fără să fi existat omul în potență, ca între „cele care se înmulțeso prin sămânță.

Dar din cele spuse în al treilea rând actul precedă potența în timp în sine, deoarece în cazul oricărei ființe în potență, dată în materia ei proprie, actul acelei potente care urmează să o aducă pe aceasta la act este anterior în timp. Dar nu în cazul oricărei ființe date în act potența precedă actul în timp, după cum reiese în cazul mișcătorilor primi, care aduc la act orice ființă în potență. Noi ne folosim în cele spuse mai înainte, ca și Aristotel, de mișcătorii primi ca de niște specii ale ființelor care se aduc pe ele însele de la potență la act, și doar dacă nu ar exista ființe în act de acest fel care nu ies de la potență la act, actul nu ar precede după timp în sine potența. Acest lucru l-a arătat Aristotel în *Metafizica*, IX³³, spunând că actul se află după timp înaintea potentei, adăugând cauza acestui fapt, anume că întotdeauna un act este considerat înaintea altuia, până la cel care este întotdeauna primul Mișcător.

Prin aceasta rezultă respingerea contraargumentelor.

La prima „obieție” se cuvine spus că ființa în potență nu este eternă decât dacă este considerată ca o materie primă. Ceea ce este luat în sensul materiei proprii, potrivit cu care se spune în sens propriu despre o ființă că este în potență, după cum explică cuvântul *Metafizicii*, IX³⁴, este ceva nou, de nu cumva fusese luat în accepțiunea speciei. Căci după cum nimic din ce este generat nu este coruptibil într-un timp infinit, tot astfel nimic din ce este generabil nu a fost generat într-un timp infinit, deoarece ceea ce este generabil fusese luat în sensul materiei proprii și a locului apropiat generării, așa cum spune Comentatorul în „comentariul” la *Despre cer*, I³⁵.

La cea de-a doua „obieție” se cuvine spus, după cum am mai zis, că în ordinea celor care generează existând în act, care tocmai trec de la potență la act, nu există o ființă în act înaintea uneia în potență, ci una înaintea alteia la infinit, potrivit Filosofului. Totuși, pentru că orice ființă în potență, în ordinea esențială a mișcătorilor și a agenților, în cele din urmă ajunge la ceva existent în act care nu s-a ivit din potență la act, rezultă de aici că din cauza acelei ordini se spune în sine că actul precede în sine potența însăși.

La cea de-a treia „obieție” se cuvine spus că este bine dovedit

într-un lucru, același ca număr, care trece de la potență la act, că potența se află înaintea actului. Cu nimic mai puțin, totuși, nu este înaintea acelei ființe în potență o alta în actul speciei sale care să o aducă pe aceasta de la potență la act.

La ultima „obiecție” se cuvine spus că este mai bine zis că actul stă înaintea potentei, pentru că orice ființă în potență se ivește în act prin ceva care există în act. Iar cele două contraargumente nu împiedică aceasta. Cel dintâi, fiindcă ființa în act, aducând la act ceea ce este în potență, nu precede în timp numai actul în cel generat, ci și potența proprie în vederea actului celui generat, pentru că nu numai actul celui generat este de la cel care generează, ci și ființa în potență față de actul celui generat ține de cel care generează, ca și sămânța de om. Și în sens universal aparțin materiei proprii de la mișcătorul prim, care îl aduce pe fiecare de la potență la act. Potrivit „cu aceasta”, contraargumentul nu ne mai stă în cale, după cum reiese din cele spuse mai înainte. Chiar dacă în ordinea mișcătorilor, despre care se argumentează, trebuie pusă ființa în potență înaintea celei în act de la care trece la act, tot așa și înaintea ființei în potență ființa în act care o aduce pe aceasta de la potență la act, totuși, în altă ordine a mișcătorilor, este necesar să fie luată în considerare ființa în act ca aducând la act ceea ce este în potență, deși ea însăși nu precedă ființa în potență din care se ivește, după cum s-a văzut din cele tocmai spuse.

[Se încheie tratatul magistrului Siger din Brabant, privitor la un raționament care se referă la nașterea oamenilor, susținut de cei care cred că din natura acestei generări se poate demonstra că lumea are un început, deși nici aceasta, nici contrariul ei nu este demonstrabil, ci se cuvine crezut prin credință că ea avusese un început³⁶.]

Magistrul Boetius din Dacia *Despre eternitatea lumii*¹

[1.] După cum este o nesăbuiță să se caute rațiunea celor care trebuie credute prin lege dar nu au o rațiune în sine (fiindcă cel care o face caută ceea ce nu poate fi găsit, iar a nu dori să crezi în ele este o erezie), tot astfel nu este filosofic a voi să crezi fără rațiune în cele care se arată prin sine, deși au pentru sine o rațiune. De aceea, dacă dorim să aducem la concordanță susținerea credinței creștine și pe aceea a

lui Aristotel și a altor filosofi în privința eternității lumii, în așa fel încât teza credinței creștine să fie susținută cu tărie, chiar dacă sub anumite aspecte ea nu poate fi demonstrată, să nu alunecăm cu toate acestea în nesăbuintă, dorind să căutăm o demonstrație acolo unde ea nu este posibilă. Apoi, să nu cădem în erezie, nedorind să credem ceea ce trebuie susținut prin credință, deoarece nu are pentru sine o demonstrație, cum a fost obiceiul la unii filosofi cărora nu le-a convenit nicio lege stabilită, fiindcă pentru ei articolele legilor stabilite nu dispuneau de o demonstrație, ca să fie salvată chiar sentința filosofilor, în măsura în care raționamentul lor poate fi dedus – căci sentința lor nu contrazice întru nimic sentințele credinței creștine, decât pentru cei care nu înțeleg: deci sentința filosofilor se sprijină pe demonstrații și rațiuni certe aplicabile lucrurilor despre care ei vorbesc, pe când credința se sprijină în multe situații pe minuni și nu pe raționamente; iar ceea ce este susținut de concluzia rațiunii nu este credință, ci știință – și apoi, pentru a ieși în evidență faptul că filosofia și credința nu se contrazic în privința eternității lumii, ba, chiar pentru a reieși faptul că argumentele anumitor eretici – prin care ei susțin că lumea este eternă, împotriva credinței creștine – nu au vigoare, *urmează să cercetăm* prin rațiune acest fapt, anume dacă lumea este eternă.

[2.] *Și s-ar părea că nu.* Principiul prim este cauza substanței lumii, căci de n-ar fi astfel, primele principii ar fi mai multe. Iar cel care are ființă de la un altul îl urmează pe acela în durată. Atunci, lumea urmează principiul prim în durată. Dar, ființa eternă nu urmează nimănui în durată; așadar lumea nu este eternă.

Apoi, nimic nu-l poate egala pe Dumnezeu; dacă lumea ar fi fost eternă, ea l-ar fi egalat pe Dumnezeu în durată. Aceasta este însă imposibil; așadar etc.

Apoi, o putere finită nu poate produce o durată infinită, pentru că durată nu depășește puterea însăși a producătorului. Însă puterea cerului este finită, ca și puterea oricărui corp finit, prin urmare puterea cerului nu produce o durată eternă, și deci cerul nu este etern și nici întreaga lume, deoarece lumea nu precedă cerul.

Apoi, Dumnezeu precedă lumea din punctul de vedere al naturii;

dar în Dumnezeu natura și durata sunt totuna. Deci Dumnezeu precedă lumea din punctul de vedere al duratei. Deci ea nu este eternă.

Apoi, orice creatură este făcută din nimic: prin aceasta se deosebește creația de generare, întrucât orice generare are loc din substanță și materie; atunci cel care generează nu are putere în toată substanța lucrului; creația, însă, nu are loc dintr-un subiect și o materie, iar de aceea creatorul are putere în toată substanța lucrului. Dar lumea este creată; pentru că înaintea lumii nu exista un subiect și o materie din care să fi fost făcută lumea, înseamnă că lumea provine din nimic; ea este astfel ființă după ce fusese neființă. Dar pentru că ea nu putea fi simultan ființă și neființă, înseamnă că a fost mai întâi neființă și apoi ființă. Dar tot ceea ce are ființă după neființă reprezintă ceva nou. Atunci lumea este nouă și deci nu este eternă, pentru că noul și eternul nu se regăsesc într-un identic².

Apoi, cel la care se poate adăuga ceva poate fi întrecut în mărime de un altul; iar pentru tot timpul care a precedat poate exista o adăugire de timp, deci pentru tot timpul care a trecut poate exista unul mai mare. Pentru infinit însă nu poate exista ceva mai mare. Prin urmare, întregul timp care a trecut nu este infinit, și atunci nici mișcarea și nici lumea³.

Apoi, dacă lumea ar fi eternă, atunci generarea animalelor și a plantelor și a corpurilor simple ar fi eternă; s-ar demonstra atunci că individul provine din cauzele generatoare infinite: căci, dacă generarea ar fi eternă, atunci acest om individual l-ar preceda pe un altul, și acela pe un altul și tot așa la infinit; însă nu este cu puțință să existe un efect din cauze agente infinite: fiindcă, dacă nu există un prim mișcător sau agent, nu există mișcare, pentru că primul mișcător este cauza întregii mișcări, după cum este scris în *Metafizica*, ÎI⁴, și rezultă de la sine, pe când niciunul dintre agenții infiniți nu poate fi primul; deci generarea aceasta nu poate fi eternă și, prin urmare, nici lumea.

Apoi, Aristotel dorește, în *Fizica*, VI⁵, să existe o rațiune comună pentru mărime, mișcare și timp în raport cu finitul și cu infinitul. Dar, pentru că nu există o mărime infinită, așa cum el arată în *Fizica*, III⁶, atunci nici mișcarea nu este infinită, nici timpul, așadar nici lumea,

pentru că lumea nu există fără acestea.

Apoi, dacă lumea ar fi eternă, atunci infinit de mulți oameni ar fi generați și corupți. Însă, de îndată ce un om este corupt, rămâne substanța care se afla în corp, [adică] sufletul rațional, iar pentru că aceasta este negenerabilă și incoruptibilă, ar exista asemenea substanțe infinite simultan în act. Însă nu este cu putință să existe cele infinite în act [simultan]. Prin urmare etc.

Apoi, dacă lumea ar fi eternă, atunci mișcarea ar fi infinit străbătută și timpul ar fi infinit, fiindcă, dacă lumea ar fi eternă, atunci timpul precedent ar fi în această clipă infinit; dar este cu neputință ca infinitul să fie străbătut și încheiat. Prin urmare etc.

Apoi, cel care are o cauză diferită de sine, are și început. Lumea are o altă cauză: deci ea are un început. „*Marea a fost făcută, întrucât lumea a fost făcută*”, după cum se spune în *Meteorologice*, ÎI⁷. Prin urmare, lumea are un început; dar ceea ce are un început, nu este etern; așadar etc.

[3.] Se argumentează *împotriva*, mai întâi că ea ar putea fi eternă și că din aceasta nu rezultă nimic imposibil, și apoi se arată că lumea este eternă. Mai întâi, astfel: deși efectul își urmează cauza în mod natural, este cu putință totuși ca el să existe simultan cu cauza lui în durată. Lumea și toată ființa cauzată este un efect al ființei prime. Atunci, pentru că ființa primă este eternă, lumea îi poate fi acesteia coeternă. Majora rezultă din faptul că anterioritatea și posterioritatea naturii și simultaneitatea duratei stau în acord. Minora rezultă din faptul că, după cum în orice gen de ființă este necesar ca primul să fie cauza celorlalte lucruri, tot astfel și în genul ființei trebuie ca și ființa primă să fie cauza tuturor celorlalte, iar de aici rezultă că acea ființă primă este una necauzată, fiindcă ea însăși trebuie să fie cauza suficientă a lucrurilor; dar niciun lucru cauzat nu este cauză suficientă a unui anume efect al său, fiindcă cel de care depinde esența ființei cauzate este și cel de care depinde întreg efectul său. Prin urmare ființa primă trebuie să fie o ființă care să nu aibă o altă cauză: altminteri nu ar fi ființă primă.

Același lucru rezultă prin Aristotel, în *Fizica*, VIII⁸, care spune

că, chiar de-ar fi ceva etern, el totuși nu trebuie pus ca principiu: faptul că triumghiul are trei unghiuri egale cu două „unghiuri” drepte este etern, totuși acestui „fapt” etern i se cuvine să i se caute o altă cauză. Aceasta înseamnă că eternul ar putea să aibă o cauză; prin urmare, pentru că nimic nu poate precede în durată ceea ce este etern, înseamnă că efectul poate fi coetern cauzei sale; lumea însă este efectul ființei prime; prin urmare lumea poate să fie coeternă cu ea.

Apoi, rezultă prin exemplul: dacă soarele ar fi fost în emisfera noastră, lumina ar fi fost întotdeauna la mijloc, și astfel lumina ar fi fost coeternă cu soarele și totuși ar fi efectul ei; aceasta nu se poate decât dacă efectul poate fi simultan cu cauza sa în durată.

Apoi, dacă pasul ar fi dintotdeauna în pulbere, urma lui din pulbere i-ar fi coeternă, și totuși ea este efectul lui.

Apoi, aceasta se argumentează prin raționamentul: nimic nu este etern în viitor în lipsa trecutului, deoarece puterea care este capabilă să facă durata unui lucru eternă în viitor, este tot aceea care a putut face eternă durata aceluiași lucru în trecut. Dar pentru că acea putere este neschimbătoare și se prezintă într-un singur fel, lumea este eternă în viitor, și potrivit susținerii credinței creștine, și după părerea unora dintre filosofi, prin aceeași putere a putut fi eternă în trecut. Astfel este posibil ca lumea să fie eternă; iar din aceasta nu pare să rezulte nimic imposibil prin rațiune, și nici nu poate fi argumentat ceva neconvenabil. Acest lucru va apărea celui care își va apleca studiul asupra faptului acesta.

[4.] *Faptul că lumea este eternă se argumentează astfel: „1”* Tot ceea ce este incoruptibil are virtutea de a exista întotdeauna, pentru că, dacă nu ar avea această virtute, nu ar fi incoruptibil. Lumea însă este incoruptibilă, pentru că tot ceea ce este nenăscut este incoruptibil. Atunci lumea are puterea de a fi întotdeauna; un lucru însă „există” pe toată durata la care se referă puterea sa de a fi. Prin urmare lumea este eternă.

„2” *Apoi*, este etern cel care nu are o durată înaintea sa proprie. Căci tot ceea ce este nou are înaintea sa o anumită durată, pe când lumea nu a avut înaintea sa nicio durată, fiindcă nu „exista” timp. Timpul însă

nu era înaintea lumii, deoarece timpul urmează mișcării mobilului prim, asemenea pătimirii unui subiect. Nici eternitatea nu era înaintea lumii: fiindcă nu există niciodată cel care are înaintea sa o durată eternă. Așadar, dacă înaintea lumii ar fi existat o durată eternă, lumea nu ar fi fost niciodată.

„3” *Apoi*, ceea ce se ivește ca nou are și posibilitatea de a fi, căci dacă nu, atunci s-ar fi ivit ceea ce era imposibil să se ivească. Cel din care lucrul se poate ivi este materia. Dar înaintea facerii lumii nu exista o anumită materie din care lumea să se fi ivit. Prin urmare lumea nu a fost făcută ca o noutate, și atunci este eternă, pentru că între nou și etern nu este cale de mijloc.

„4” *Apoi*, orice noutate s-a ivit ca o schimbare, pentru că acela care înlătură schimbarea, înlătură orice noutate. Orice schimbare are un subiect și o materie, după cum scrie la începutul *Metafizicii*, VIII⁹, dar de asemenea în „Cartea” a VII-a a aceluiași „tratat”¹⁰ și în *Fizica*, III¹¹: fiindcă mișcarea și orice schimbare este actul ființei în potență și potrivit cu ceea ce este de acest fel. Așadar, pentru că nu a existat înaintea lumii o anumită materie și un subiect al schimbării care să fie scos la iveală pentru noua facere a lumii, dacă lumea ar fi fost făcută nouă, ea nu este nouă, ci este eternă.

„5” *Apoi*, orice noutate este în timp, deoarece noutatea dintr-o anumită durată este necesar să se ivească într-o parte a ei. Ceea ce este într-o zi întregă, nu este nou în ziua aceea, iar ceea ce este în tot anul, acela nu este nou în anul „respectiv”, ci lucrul cel nou din acel an este necesar să fie într-o anumită parte a anului. Dar, dintre toate duratele, numai timpul are părți, pe când lumea este în chip natural înaintea timpului. Deci lumea nu este nouă, ci eternă.

„6” *Apoi*, orice generare provine de la ceea ce este corupt, iar tot ceea ce este corupt este mai întâi generat; în același fel orice corupere provine de la ceea ce este generat și orice generat provine de la cel corupt. Înainte de orice generare este generarea, iar înainte de orice corupere este coruperea; prin urmare, nu este convenabil să se presupună o primă generare și nicio primă corupere, prin urmare generarea și coruperea sunt eterne. Deci lumea este eternă, pentru că

cele care sunt generate și sunt corupte sunt părți ale lumii care nu pot să o preceadă în durată.

„7” *Apoi, efectul nu-și poate urma în durată** cauza suficientă. Cauza suficientă a lumii este eternă, deoarece ea însăși este principiul prim însuși. Așadar, lumea nu o poate urma în durată. Deoarece primul principiu este etern, și lumea îi este coeternă. Și este confirmat raționamentul: ființa eternă, atât potrivit cu substanța sa, cât și potrivit cu orice dispoziție a sa, căreia nimic nu îi este adăugat în viitor și căreia nimic nu îi lipsește în trecut din cele prin care își produsese efectul său, produce un efect imediat coetern cu ea. Dumnezeu este o ființă eternă potrivit substanței și potrivit cu orice dispoziție care se află în el, căruia nu îi este adăugat nimic, și nu îi lipsește nimic în trecut din cauza celor pe care le produsese prin efectul său, iar lumea este efectul său imediat. Prin urmare lumea este coeternă cu Dumnezeu.

„8” *Apoi, Aristotel spune în Metafizica, IX¹², că „acela care acționează prin voință, acționează atunci când poate și vrea, și nu trebuie să își suplinească efortul, dacă nu este împiedicat: fiindcă el poate să îndeparteze piedica”.* Dar Dumnezeu a avut putere și voință din eternitate pentru a face lumea: prin urmare lumea a fost făcută eternă.

„9” *Apoi, orice efect nou primește o anumită noutate în ceva ce ține de principiile sale; fiindcă, dacă toate principiile unui anumit efect s-ar prezenta întotdeauna într-un singur fel, din ele nu s-ar putea ivi un efect, deoarece nu fusese mai înainte. Dar la începutul lumii – care este ființa primă –, nu este cu puțință nicio noutate; prin urmare lumea nu este un efect nou. Și raționamentul este întărit „astfel”: un anumit agent, dacă el este ceva nou potrivit cu substanța sa, poate fi cauză a unui efect nou, sau, pentru că el este etern după substanța sa, totuși nou după o anumită putere sau situare – așa cum reiese în cazul unui corp ceresc –, fie pentru că mai întâi s-a supus unei piedici, fie pentru că în substanța de la care acționase a fost creată o nouă dispoziție. Dar în cauza lumii niciuna dintre acestea nu este posibilă, așa cum reiese de la sine. Prin urmare lumea nu este cauzată ca o noutate.*

„10” *Apoi, tot ceea ce este mișcat în urma unui repaus este redus*

la o mișcare continuă, existentă întotdeauna: fiindcă ceea ce este uneori mișcat și alteori este în repaus nu se poate realiza dintr-o cauză imobilă; așadar, pentru că în cazul mișcărilor dintre care una este cauza alteia nu s-ar fi putut merge la infinit, este necesar ca mișcarea primă să fie continuă și eternă. Din acest motiv Aristotel, în *Fizica*, VIII¹³, reduce orice mișcare nouă la mișcarea primă, ca la o cauză a ei care este – după părerea lui – eternă. Această opinie este susținută de Aristotel cu următorul argument: mișcarea care are întotdeauna niște cauze suficiente nu poate fi nouă; însă mișcarea primă are cauze suficiente, căci, de nu, ea însăși ar fi fost precedată de o altă mișcare, prin care ar fi fost făcută suficientă în cauzele sale, deoarece mai înainte ea nu fusese: prin urmare ea însăși ar fi fost prima și non-prima, ceea ce nu se poate.

„11” *Apoi*, voința care proiectează ceva așteaptă ceva în viitor; dar înaintea lumii nu există nicio așteptare, pentru că înaintea lumii nu este timp. Nicio așteptare nu este decât în timp. Prin urmare, lumea nu este proiectată în viitor de voința divină, ci este coeternă cu ea.

„12” *Apoi*, orice efect care depinde în mod suficient de o anumită voință, dacă între ea și acea voință nu are loc nicio durată, este simultană cu acea voință, pentru că sunt simultane în durată cele între care nu are loc nicio durată. Dar lumea depinde în chip suficient de voința divină – căci ea nu are altă cauză –, iar între ele nu are loc nicio durată, fiindcă nu „există” timp. Înaintea lumii, însă, nu era nici timp și nici eternitate, pentru că pe atunci neființa lumii ar fi fost în eternitate. Așadar, atunci când este etern cel care este în eternitate, atunci neființa lumii ar fi fost eternă. Prin urmare, lumea niciodată nu ar fi fost ceea ce este imposibil, deci lumea este coeternă voinței divine.

„13” *Apoi*, orice efect nou primește înaintea lui o anumită schimbare, fie în agentul său, fie în subiectul din care se ivește, fie măcar ceea ce se întâmplă în momentul în care agentul, fiind în același raport cu sine, vrea să acționeze. Dar, înaintea lumii nu putea exista schimbarea. Prin urmare, lumea nu poate să fie un efect nou.

[5.] *Va răspunde* cineva, totuși, că lumea este făcută ca o noutate, deoarece forma voinței divine din eternitate a fost să producă lumea în

ceasul în care ea a fost făcută: căci dintr-o voință veche poate să provină un efect nou. Din acest motiv nu este necesar să aibă loc o anumită schimbare în voință sau în cel care voiește: căci dacă cineva are voința de a face ceva peste trei zile, atunci când vine ziua a treia, el face ceea ce mai de mult dorise și, totuși, nu s-a petrecut nicio schimbare în voință și nici în cel care voiește și, în acest fel, lumea poate fi nouă, deși are o cauză eternă [și] suficientă.

Dar împotriva acestui mod de a pune „problema” se argumentează astfel: cel care își face iluzii în privința unei presupoziii, își face iluzii în privința tuturor celor care rezultă din ea, fără a le lămurii. Tu însă îți închipui în Dumnezeu o asemenea formă a voinței din eternitate, dar nu poți lămurii aceasta. Așa, este ușor să ți le reprezinți pe toate. Să-ți spună însă cineva că nu a existat o asemenea formă a voinței divine din eternitate și nu vei avea de unde să-l contrazici. Prin urmare, tu îți faci iluzii că lumea este nouă, dar nu ai putea da lămuriri în această privință.

Apoi, împotriva aceluiași fel a de a pune „problema” se argumentează astfel: ceea ce este voit provine de la voință ca o formă a ei; așadar, dacă forma voinței divine a fost astfel încât să fi dorit din eternitate să producă lumea în ceasul „acela”, așa cum spui tu, atunci i-ar fi fost imposibil lui Dumnezeu să fi creat lumea mai înainte. Aceasta nu pare convenabil, deoarece Dumnezeu este un agent prin libertatea voinței.

La acest argument vei răspunde că Dumnezeu putea face lumea chiar mai înainte, pentru că, după cum a avut această formă a voinței din eternitate, tot așa putea avea o alta, și apoi, după cum a produs lumea în ceasul în care ea a fost creată, tot astfel putea s-o fi produs mai înainte.

Dar împotriva acestui raționament se argumentează astfel: ceea ce ține de o anumită formă a voinței și putea să țină și de o alta, poate fi schimbat după „diferitele” voințe. Dar Dumnezeu este cu totul neschimbător, deci nu poate avea o altă formă de voință decât aceea pe care a avut-o din eternitate.

„14”¹⁴ *Apoi, dintr-o voință veche, dacă între ea și efectul său nu*

are loc o schimbare, nu se poate ivi un efect nou: dar acest efect nu este simultan cu cauza sa în durată, deci produce o schimbare care are loc între ele: dar cel care înlătură schimbarea, înlătură orice așteptare; dar, între voința lui Dumnezeu, care este eternă, și lume nu poate să aibă loc nicio schimbare; prin urmare, înaintea lumii nu putea exista nicio schimbare, deci lumea este coeternă cu voința divină.

„15” *Apoi*, conform exemplului care a fost propus, există un inconvenient în presupuziție. Dat fiind exemplul unui om care are acum voința de a face ceva peste trei zile, iar atunci când vine cea de-a treia zi face ceea ce mai de mult a dorit, este un exemplu neconvenabil în presupuziție, deoarece, chiar dacă în voință nu s-a petrecut nicio schimbare și nici în cel ce voiește, totuși a avut loc o schimbare care este sosirea momentului, adică cea de-a treia zi. Dacă schimbarea nu avusese loc în voință, nici în pasivul de la care trebuia să se ivească un efect nou, nici acea schimbare care este sosirea momentului, atunci dintr-o voință veche nu se poate ivi un efect nou, deoarece orice efect nou primește înaintea lui o anumită schimbare, după cum spusese cineva. Și pentru că înaintea lumii nu fusese făcută o schimbare în voința din care fusese făcută lumea, nici în materia din care trebuia să se ivească lumea – pentru că lumea nu se afla înaintea materiei – și nici nu a fost făcută această schimbare care este sosirea aceluia ceas, atunci se vede că printr-o voință eternă nu se putuse ivi o lume nouă. Și, de aceea, acest exemplu nu este convenabil în presupuziție.

Acestea sunt raționamentele prin care unii eretici, susținând eternitatea lumii, năzuiesc să învinuiască susținerea credinței creștine care spune că lumea este nouă¹⁵. Este bine ca, împotriva lor, creștinul să se străduiască cu atenție să știe să-i respingă în chip desăvârșit, dacă vreun eretic i le va opune. Raționamentele „îi” sunt acestea:

Soluție

[6.] Mai întâi se cuvine luat în considerare cu atenție faptul că [nu poate exista] nicio problemă care să poată fi disputată prin argumente și pe care filosoful să nu fie dator să o dispute și să o determine¹⁶ – cum anume se găsește în ea adevărul și în ce măsură el poate fi înțeles prin rațiunea umană¹⁷. Iar susținerea acestui fapt se

referă la acela că toate argumentele prin care se dispută sunt luate din fapte¹⁸, căci altminteri ar fi niște închipuiri ale intelectului. Filosoful explică natura tuturor lucrurilor: după cum filosofia explică ființa, tot astfel părțile filosofiei ne învață părțile ființei, cum este scris în *Metafizica*, IV¹⁹, și rezultă de la sine. Prin urmare, filosoful are de determinat orice problemă printr-un argument disputabil: căci orice problemă disputabilă prin argumente cade într-o anumită parte a ființei, pe când filosoful reflectează întreaga ființă, în sens natural, matematic și divin²⁰. Prin urmare filosoful are de determinat orice problemă disputabilă prin argumente, iar cel care spune contrariul, să știe că își ignoră propriul discurs.

În al doilea rând se cuvine notat că nici naturalistul, nici matematicianul, nici metafizicianul nu poate arăta prin argumente că mișcarea primă și lumea sunt ceva nou.

[7.] Faptul că *naturalistul* nu poate arăta aceasta se dovedește luând în considerare două presupozii cunoscute prin sine, dintre care prima este: niciun meșter nu poate cauza, concede sau nega ceva, decât urmând principiile științei sale. Cea de-a doua presupozitie este: deși natura nu este în sine principiul prim, există totuși un principiu prim în genul lucrurilor naturale, și naturalistul poate lua în considerare acest principiu prim²¹. Și apoi Aristotel, analizând aceasta în *Fizica*²², care este prima carte cu o doctrină privind cele naturale, nu începe de la principiul în sine, ci de la principiul prim al lucrurilor naturale, adică de la materia primă pe care în Cartea a II-a o numește *natură*. Despre acestea însă „am tratat” în presupozitie.

Natura nu poate să cauzeze o mișcare nouă decât dacă ea este precedată de o altă mișcare care să fie cauza ei; dar mișcarea primă nu poate fi precedată de o altă mișcare, pentru că atunci nu ar mai fi mișcare primă; așadar, naturalistul, pentru care principiul prim este natura, nu poate considera, conform principiilor sale, că mișcarea primă este nouă. Majora rezultă din faptul că natura materială nu pune în mișcare nimic ca pe o noutate decât dacă ea însăși este pusă în mișcare mai întâi de altceva. Căci natura materială nu poate fi un motor prim. Cum să fie o ființă născută motor prim? Și orice agent

material este ființă născută. Nu se pune problema dacă un corp ceresc este ființă materială, căci el nu are, totuși, o materie în același sens cu lucrurile generabile²⁴; iar cele schimbătoare sunt cele care comunică reciproc materia unei singure naturi.

Apoi, orice efect natural nou capătă noutate de la principiile sale imediate. Noutatea însă nu poate fi într-o anumită ființă fără o schimbare care să o preceadă; cel care înlătură schimbarea, înlătură și noutatea. Prin urmare, natura nu poate cauza o mișcare nouă sau un efect nou fără o schimbare care să o preceadă. De aceea, potrivit naturalistului, pentru care principiul prim este natura, mișcarea primă pentru care nu există nicio schimbare care să o preceadă nu poate fi nouă. Majora rezultă din faptul că, dacă toate principiile imediate ale unui anumit efect natural ar fi fost dintotdeauna în aceeași dispunere, din ele nu s-ar fi putut să se ivească acum acel efect, deși mai înainte nu avusese loc. Dacă întreb de ce mai degrabă acum decât mai înainte, tu nu ai de unde să răspunzi. Eu numesc însă în acest argument „principiile imediate” pentru că, deși efectul natural este nou, nu este necesar din această cauză ca în cele mediate să aibă loc o anumită schimbare și noutate. Deși cele mai apropiate principii ale lucrurilor generabile sunt schimbate și uneori sunt, alteori nu sunt, totuși cauzele prime ale lor sunt întotdeauna.

Din acestea reiese în mod evident că naturalistul nu poate considera o anumită mișcare ca fiind nouă decât dacă este precedată de o altă mișcare, care este cauza ei; atunci, pentru că este necesar ca în lume să presupunem o anumită mișcare primă – căci nu este bine să se meargă la infinit în cazul mișcărilor care sunt cauză una pentru cealaltă – rezultă că naturalistul, din știința și principiile de care el se folosește, nu poate presupune o mișcare primă nouă²⁵.

De aceea Aristotel, în *Fizica*, VIII²⁶, cercetând dacă mișcarea a fost vreodată creată fără ca mai înainte să fi fost, și folosindu-se de principiile sale care tocmai au fost spuse, și exprimându-se ca un naturalist, presupune o mișcare primă din fiecare parte. Tot el, în aceeași *Fizică*, VIII²⁷, cercetând de ce unele sunt uneori mișcate și alteori sunt în repaus, răspunde că acest lucru se întâmplă fiindcă ele

sunt mișcate de un motor veșnic mișcat. Fiindcă motorul de la care ele sunt mișcate este un motor mișcat, el se prezintă în chipuri diverse, și din acest motiv face ca mobilele sale uneori să fie mișcate, alteori să fie în repaus. Dar cele care sunt în mișcare mereu, de pildă corpurile cerești, sunt mișcate de un motor imobil, care se prezintă mereu în același chip în sine și în raport cu mobilele sale.

Atunci, dacă naturalistul nu poate, conform principiilor sale, să presupună o mișcare primă nouă, atunci „nu poate presupune nici mobilul [prim], fiindcă mobilul precedă pe cel mișcat în sens cauzal, deoarece el este cauza lui. Atunci nici nu poate să considere lumea ca nouă, pentru că un mobil prim nu a precedat lumea în durată.

Din aceasta rezultă în mod evident, dacă cineva a luat aminte cu atenție la ceea ce am spus, că naturalistul nu poate lua în considerare creația. Căci natura își produce orice efect al său dintr-un subiect și o materie, însă o producere din subiect și materie este o generare, iar nu o creație. De aceea naturalistul nu poate lua în considerare creația. Cum va lua el în considerare ceea ce nu este cuprins de principiile sale? Și pentru că facerea lumii, sau producerea ei în ființă, nu poate fi o generare, așa cum rezultă de la sine, ci este o creație, din aceasta reiese că, în nicio parte a științei, naturalistul nu explică facerea lumii sau producerea ei în ființă, deoarece ea nu este o producere naturală și nu îl privește pe naturalist.

Iar din cele care au fost spuse rezultă că naturalistul nu poate să presupună din știința sa un prim om, iar dovada acestui fapt este că natura la care se referă naturalistul nu poate face nimic decât prin generare, iar primul om nu poate fi generat. Căci omul și soarele îl generează pe om²⁸. Modul de a se ivi al primului om este altul decât prin generare, și nici nu trebuie să fie uimitor pentru cineva faptul că naturalistul nu le poate lua în considerare pe cele asupra cărora principiile sale nu se întind. Cel care le ia în seamă cu atenție pe cele care pot fi considerate de naturalist, va înțelege ca fiind rațional ceea ce a fost spus: nu orice meșteșugar poate lua în considerare orice adevăr.

Dar dacă te opui, pentru că acesta este adevărul credinței

creștine și chiar adevărul în sine, că lumea este nouă și non-eternă și că creația este posibilă și că a existat primul om și că același om care a murit va reînvia fără generare și același ca număr și că același om ca număr care mai înainte era coruptibil va deveni incoruptibil și astfel dintr-o singură specie individuală vor exista două deosebiri, coruptibilul și incoruptibilul, deși naturalistul nu poate „determina” cauza acestor două adevăruri, nici nu le cunoaște, pentru că principiile științei sale nu se întind asupra unei lucrări atât de strălucite și atât de ascunse a înțelepciunii divine, „voi răspunde că „el, totuși, nu trebuie să le nege pe acestea. Căci deși un meșteșugar nu poate „determina” cauza sau ști din principiile sale adevărurile științelor altor meșteșugari, el totuși nu trebuie să le nege. Așadar, deși naturalistul nu le poate cunoaște din principiile sale pe cele care au fost spuse mai înainte, nici nu le poate susține, deoarece principiile științei sale nu se întind asupra acestora, el nu trebuie totuși să le nege dacă un altul i le opune, totuși nu ca și cum ar fi adevărate prin raționamente, ci prin revelația produsă de o anumită cauză superioară.

La aceasta se cuvine spus că naturalistul nu trebuie să nege adevărurile cărora nu le poate „determina” cauza și nici nu le poate cunoaște din principiile sale, dar care nu contrazic totuși principiile sale, și nici nu îi distrug știința sa: tot așa cum faptul că în jurul oricărui punct desemnat pe o suprafață sunt cu puțință patru unghiuri drepte este adevărat, deși cauza acestui fapt nu poate fi „determinată” din principiile sale de către naturalist, acest lucru nu trebuie totuși să fie negat de el, deoarece el nu este contrazis de principiile sale și nici nu îi distruge știința. El totuși trebuie să nege acel adevăr căruia nu-i poate „determina” cauza și nici cunoaște, dar care este contrar principiilor sale și îi distruge știința, fiindcă tot așa cum ceea ce este concordant cu principiile sale trebuie acceptat, tot astfel ceea ce este contradictoriu trebuie respins: tot așa trebuie negat de naturalist faptul că omul mort revine la viață în chip nemediat, iar lucrul generabil se ivește fără generare – după cum presupune creștinul, care crede într-o reînviere a morților, după cum ar trebui și cel corupt să revină același ca număr – aceasta fiindcă naturalistul nu admite decât ceea ce vede că este

posibil prin cauze naturale. Creștinul însă admite că acestea sunt posibile printr-o cauză superioară care este cauza întregii naturi, și de aceea ele nu îl contrazic în această privință, după cum nici în altele.

Dar, dacă te mai opui încă, deoarece adevărul este că mortul reînvie nemediat și același ca număr, după cum consideră credința creștină care este întru totul adevărată în articolele ei, oare naturalistul care neagă aceasta spune falsul?

Se cuvine spus la aceasta că mișcarea primă și faptul că lumea este nouă există necontradictoriu [prin cauze superioare], și totuși ea nu este nouă prin cauze și principii naturale, și astfel există necontradictoriu, dacă cineva cercetează cu atenție, faptul că lumea și mișcarea primă sunt noi și faptul că naturalistul care neagă că lumea și mișcarea primă reprezintă o noutate spune adevărul, fiindcă naturalistul neagă faptul că lumea și mișcarea sunt noi în calitate de naturalist, și aceasta înseamnă să nege că sunt, urmând principiile sale; căci tot ceea ce naturalistul, în măsura în care este naturalist, neagă sau admite, el neagă sau admite din cauze și principii naturale. De aici „rezultă că „concluzia prin care naturalistul spune că lumea și mișcarea primă nu sunt noi, luată în sens absolut, este falsă, dar, dacă se revine la argumentele și principiile din care o extrage, ea rezultă din ele. Căci noi știm că și cel care afirmă și cel care neagă faptul că Socrate este alb are dreptate într-un anume sens. Astfel, creștinul spune adevărul zicând că lumea și mișcarea primă sunt noi și că a existat primul om și că omul va reînvia același ca număr și că lucrul generabil se ivește fără nicio generare, pentru că totuși acest lucru este admis ca fiind posibil printr-o cauză a cărei putere este mai mare decât puterea cauzei naturale. Adevăr spune naturalistul care spune că aceasta nu este cu puțință din cauzele și principiile naturale. Naturalistul nu afirmă sau nu neagă nimic decât din principiile și cauzele naturale, tot așa cum gramaticianul nu afirmă sau nu neagă nimic din „domeniul” său decât potrivit principiilor și cauzelor gramaticale. Și pentru că numai naturalistul ia în considerare puterile cauzelor naturale, el spune că lumea și mișcarea primă nu [pot fi] noi, însă în privința acestora credința creștină, luând în considerare o cauză mai înaltă

decât este natura, a spus că lumea poate să fie nouă datorită ei, și de aceea ei nu se contrazic sub acest aspect. Astfel, rezultă două lucruri: unul este acela că naturalistul nu contrazice credința creștină cu privire la eternitatea lumii, iar celălalt este că prin argumentele naturalistului nu se poate arăta că lumea și mișcarea primă sunt noi²⁹.

[8.] Reiese însă cu evidență că nici *matematicianul* nu poate arata acest lucru: căci una dintre părțile matematicii³⁰ este astrologia, iar ea însăși are două părți: una dintre ele explică diversele mișcări ale stelelor și viteza lor, care anume își împlinește mai repede sau mai încet cursul său, și distanțele și legăturile și configurațiile lor și celelalte de acest fel; o altă parte a științei stelelor este aceea care explică efectele pe care le au în orice corp sublunar. Dar nici cea care explică prima parte, nici aceea care explică a doua parte nu arată că lumea și mișcarea primă este nouă, deoarece încetineala și viteza fiecăroră dintre stele pe orbitele lor în raport cu celelalte și astfel de legături ale lor reciproce pot fi astfel, chiar dacă lumea și mișcarea primă ar fi eterne. Și din aceeași cauză care tocmai a fost spusă, nici a doua parte a științei astrelor nu poate arăta că lumea și mișcarea primă este nouă, deoarece chiar din felul în care tot ele se prezintă, mișcările stelelor pot avea și legături și puteri, chiar dacă lumea și mișcarea primă ar fi eterne, chiar atunci efecte asemănătoare pot face în lumea inferioară pe care tocmai le fac, chiar dacă lumea și mișcarea primă ar fi nouă. Prin urmare nici cea de-a doua parte a științei astrelor nu poate arăta că mișcarea primă și lumea sunt noi.

După cum nici prima, „tot așa” nici [a doua] parte a științelor matematice, care este geometria, nu poate arăta aceasta. Căci aceasta nu rezultă din principiile geometriei, deoarece opusul consecventului poate sta împreună cu antecedentul, adică faptul că prima mișcare și lumea este eternă poate sta împreună cu toate principiile geometriei și concluziile ei. Fiind însă dat ca fals faptul că mișcarea primă și lumea este eternă, oare din această cauză principiile geometriei vor fi false, precum „*de la un punct la un altul se poate duce o linie dreaptă*”, sau „*punctul este cel care nu are nicio parte*”, și altele, sau chiar concluziile ei? E clar că nu. Oare toate afectările [care sunt posibile] în sens de

mărime în același fel sunt demonstrabile despre substanțele lor și prin aceleași cauze, chiar dacă lumea ar fi eternă, după cum și dacă ea ar fi nouă? E clar că da.

Și același lucru îl spun despre cea de-a treia și a patra parte a științelor matematice care sunt aritmetica și muzica, și prin același mod în care a fost lămurit cu privire la geometrie. Iar acest lucru este evident pentru cel inițiat în aceste științe și care are cunoștințe în privința lor.

[9.] Faptul că nici *metafizicianul*³¹ nu poate arăta că lumea este nouă rezultă în felul următor. Lumea depinde de voința divină ca și de cauza ei suficientă; dar metafizicianul nu poate arăta că un anumit efect poate urma în durată cauza sa suficientă sau că poate fi posterioară cauzei sale suficiente. Prin urmare, metafizicianul nu poate demonstra faptul că lumea este coeternă voinței divine, deoarece lumea nu a fost făcută decât de Dumnezeu.

Apoi, cel care nu poate arăta că forma voinței divine a fost astfel încât a dorit să producă lumea în ceasul în care a fost făcută, acela nu poate arăta că lumea este nouă și nici coeternă voinței divine, deoarece ceea ce e voit provine de la cel care voiește potrivit cu forma voinței; dar metafizicianul nu poate demonstra că aceasta a fost forma voinței divine din eternitate. A spune că metafizicianul poate demonstra aceasta nu este doar similar cu nălucirea, ci chiar cu țicneala [vreunuiia]: căci de unde o demonstrație prin care el să cerceteze în chip desăvârșit voința divină?

[10.] Iar din cele ce au fost spuse este compus raționamentul: nu există nicio problemă a cărei concluzie să poată fi arătată prin rațiune, pe care filosoful să nu fie dator să o dispute și să o determine, pe cât este posibil prin rațiune, după cum a fost arătat. Însă niciun filosof nu poate arăta prin rațiune că mișcarea primă și lumea sunt noi, deoarece nici naturalistul, nici matematicianul, nici „acela care se ocupă cu cele” divine, după cum rezultă din cele spuse mai înainte, deci nicio rațiune umană nu poate arăta că mișcarea primă și lumea sunt noi, și nici nu poate arăta că sunt eterne; cel care ar demonstra aceasta, ar trebui să demonstreze forma voinței divine. Și cine o va demonstra? De aceea

spune Aristotel, în cartea *Topicelor*¹², că „*există o problemă despre care nu opinăm în niciun fel, ca de pildă dacă lumea este eternă*” sau nu. Există multe lucruri în credință care nu pot fi demonstrate prin rațiune, de pildă faptul că un mort va reveni la viață identic ca număr și că lucrul generabil se ivește fără generare; iar cel care nu crede este eretic, iar cel care caută să știe prin rațiune „acestea” e un nesăbuit.

Așadar, fiindcă efectul și lucrările provin din putere, iar puterea din substanță, cine ar îndrăzni să spună că el cunoaște în chip desăvârșit prin rațiune [substanța divină și toată puterea ei? Acela să spună atunci că cunoaște în mod desăvârșit] toate efectele imediate ale lui Dumnezeu: în ce fel sunt din el, dacă sunt ca o noutate sau din eternitate, și cum sunt păstrate în ființă prin el însuși și în ce fel se află în el? Căci în el și prin el devin sau sunt toate. Și cine este cel care poate în chip suficient cerceta aceasta? Și, pentru că sunt multe dintre cele pe care le presupune credința și care nu pot fi cercetate prin rațiunea umană, acolo unde rațiunea își arată lipsa de putere, acolo să i se adauge credința, care trebuie să mărturisească faptul că potența divină este deasupra cunoașterii omenești. Iar din această cauză să nu nesocotești articolele credinței, dacă unele dintre ele nu pot fi demonstrate, pentru că dacă vei proceda astfel, nu te vei situa în nicio lege, pentru că nu există nicio lege ale cărei articole să poată fi demonstrate în totalitate.

Rezultă așadar cu evidență că nu există nicio contradicție între credința creștină și filosofie cu privire la eternitatea lumii, dacă cele spuse anterior sunt luate în seamă cu atenție, așa cum vom arăta, dacă Dumnezeu ne ajută, în anumite probleme în care credința creștină și filosofia par să se afle în discordie la un nivel de suprafață și pentru oamenii care le iau în seamă cu mai puțină atenție.

Noi spunem însă că lumea nu este eternă, ci cauzată ca o noutate, deși acest lucru nu poate fi demonstrat prin raționamente, după cum s-a văzut mai sus, asemenea altora care se referă la credință: căci, dacă s-ar putea demonstra, nu ar mai fi credință, ci știință. De aceea, nu trebuie adusă în favoarea credinței o rațiune sofistică, [precum rezultă de la sine], și nicio rațiune dialectică, care nu produce

o dispoziție stabilă, ci doar o opinie (iar credința trebuie să fie mai stabilă decât opinia), și nicio rațiune demonstrativă, deoarece, în acest caz, credința nu ar privi decât cele care pot fi demonstrate.

[11.] Se cuvine răspuns în acest moment la argumentele aduse de o parte și de alta, iar mai întâi la argumentele care încearcă să dovedească opusul adevărului, adică faptul că lumea este coeternă cu Dumnezeu.

„1” La cel dintâi „argument”. Orice lucru incoruptibil are virtutea de a exista întotdeauna, dacă înțelegi prin termenul de incoruptibil ceea ce, întrucât este ființă, nu poate dispărea nici măcar prin corupere. Despre aceasta vorbește Filosoful la sfârșitul Cărții I din *Fizica*³³: „*tot ceea ce este corupt se va stinge în ceva ultim*”, adică în materie, și niciodată Filosoful nu a înțeles despre corupție – luată în sens larg – că ea poate avea loc în orice ființă care are o altă cauză, în măsura în care este de la sine. Însă cât timp durează orice efect, atât timp este păstrat în ființă de una dintre cauzele sale, după cum apare celui care face inducția. Ceea ce este ținut în ființă printr-un altul poate să dispară în măsura în care este de la sine. Dacă vei înțelege incoruptibilul în ambele feluri, atunci este adevărată propoziția majoră care spune: orice incoruptibil deține puterea de a exista dintotdeauna. Astfel, o ființă nu este incoruptibilă, dacă are o cauză diferită de sine.

Iar tu aduci ca dovadă: ceea ce este nenăscut, este incoruptibil. E adevărat în privința distrugerii opuse generării, fiindcă, după cum generarea provine din materie, tot astfel coruperea sa este opusă în materie, adreif în contrariu și nu în pura negare. Dar dacă totuși există ceva nenăscut, nu este necesar ca din această cauză el să fie incoruptibil – luând coruperea într-un sens larg – adică aceasta nu se află [nici în materie nici] în contrariu, ci în pura negație, după cum poate fi coruptă orice ființă cauzată care se află în puterea celui care o păstrează „în ființă”. Iar filosofii vechi numeau această păstrare lanțul de aur prin care orice ființă la rândul ei este conservată de către ființa primă³⁴, însă ființa primă nu are, înaintea ei, cine s-o conserve. Și, fiindcă a fost tocmai atins faptul că orice ființă, cu excepția celei prime, este păstrată în ființă prin puterea principiului prim, de aceea acest

lucru să se întărească mai mult.

Și mai întâi prin spusele autorilor. În *Cartea despre cauze* este scris astfel: „Orice fixare a inteligenței și orice esență există prin bunătatea pură care este cauză primă”³⁵. Prin esența ei se înțelege producerea ei în ființă, iar prin fixarea ei se înțelege durarea ei. Și, dacă inteligența durează prin puterea principiului prim, atunci, cu mult mai mult toate celelalte ființe. Și cu aceasta concordă ceea ce este scris în lege: „din el și prin el sunt toate”³⁶.

Apoi, Platon spune, vorbind despre rolurile inteligențelor principiului prim, aceste cuvinte: „mai mult slujește ocrotirii eternității voastre voința mea decât natura voastră”³¹.

Și același lucru se arată prin rațiune. Ființa cauzată nu are de la sine natura de a exista, fiindcă, dacă ar fi avut de la sine natura de a fi existat, nu ar fi fost cauzată de un altul, ci ceea ce durează și este păstrat în ființă prin putere proprie și nu dintr-o putere superioară, ar avea de la sine natura de a exista. Prin urmare, nicio ființă cauzată nu se păstrează de la sine în ființă. Și de aceea, după cum toate ființele care sunt, cu excepția celei prime, sunt din el însuși și tot astfel sunt păstrate în ființă prin sine, dacă principiul prim și-ar îndepărta puterea sa de la ființe, ființele nu ar exista deloc. Și aceasta este ceea ce este scris în *Cartea despre cauze*: „toate puterile dependente provin de la o singură putere primă, care este puterea puterilor”³. Și Averroes, în *Comentariul la Cartea a II-a a Metafizicii*, spune despre primul principiu: „că acea cauză este mai demnă și înființa și în putere decât toate ființele. Căci nicio ființă nu își primește ființa și adevărul decât de la această cauză. Ea este prin urmare ființa însăși prin sine și adevărată prin sine, și toate ființele celelalte [sunt] adevărate prin ființa și adevărul acesteia”³⁹.

Apoi, puterea care face o durare eternă este o putere infinită, fiindcă, dacă ar fi finită, atunci ar primi o virtute mai mare. Așadar, fiindcă nu poate exista o durare mai mare decât este durarea eternă, ar rezulta că o putere mai mare nu ar face o durare mai mare decât puterea mai mică, ceea ce este cu neputință. Dar în nicio ființă cauzată nu există o putere infinită, deoarece orice cauzat este fie prin transfer,

fie este înțeles ca o facere, iar acest lucru este respins de puterea infinită.

Același lucru este dovedit altfel. Deoarece puterea primului motor este mai mare decât puterea unui motor posterior, și nu poate să existe ceva mai mare decât infinitul, prin urmare în ființa cauzată nu există nicio putere infinită, și nicio durată eternă prin sine, ci prin puterea primului principiu, a cărui putere este prin sine eternă și infinită. Și argumentul se prezintă „astfel”: după cum prin durata care este dintotdeauna nu se poate înțelege o durată mai mare, tot astfel este necesar ca puterea care produce durata care este dintotdeauna (sau: care este eternă) să fie astfel încât prin ea să nu se poată înțelege o putere superioară. Și de acest fel nu este decât puterea infinită.

„2” Se cuvine răspuns la cel de-al doilea argument. Atunci când tu spui: este etern cel care nu are înaintea sa o anumită durată, eu spun că aceasta este fals. Deși timpul nu este înaintea lumii, eternitatea este totuși înaintea lumii: căci ea însăși este întotdeauna. Tu spui: nu este niciodată cel care are înaintea sa o durată eternă. Eu spun că nu este necesar. Căci acela care astăzi este făcut ca nou, are înaintea sa o durată eternă, fiindcă „are” eternitatea însăși, care este întotdeauna, și totuși nu trebuie spus că el însuși nu este deloc.

„3” La al treilea argument se cuvine spus că, deși ființa a cărei producere este din subiect și materie, sau prin generare, depinde de o potență dublă, adică din potența activă a agentului său și din potența materiei sale – căci nimic nu devine din materie decât cel în vederea căruia ea însăși a avut potența pasivă – și totuși numai cele a căror facere nu este nici din materie depind de singura potență a principiului agent, nu a materiei. Dar cum poți spune că acela depinde de potența materiei a cărui producere nu provine din materie, cum este lumea? Căci reiese pentru oricine că facerea lumii nu a putut fi o generare. De aceea, dacă nu ar fi existat un alt mod al ivirii decât generarea, nimic nu ar fi fost făcut în sens universal. Eu spun, așadar, că lumea a fost făcută și făcută ca nouă, deoarece ea nu este coeternă cu Dumnezeu. Și atunci când tu spui: așadar, ea se putea ivi, eu spun că aceasta este adevărat: se putea ivi numai prin potența agentului, nu a subiectului și

a materiei. Și pentru că în soluție a fost atins faptul că un anume efect are o dependență, este destul numai să depindă de potența agentului despre care cineva s-ar îndoi, șfchie aceea se declară aceasta:

Toate cele a căror facere depinde”) e materie, dacă materia nu există, sunt cu neputință. Întreaga ființă care se află în afara principiului prim a fost făcută, deoarece ea are o cauză, și eu o numesc „ființă făcută” pe aceea care are pe un altul pentru producerea ei. Așadar, dacă orice facere depinde de materie, și niciuna numai de potența principiului agent, și cu excepția întregii ființe care se află în afara principiului prim, nu exista o anumită materie, rezultă că întreaga ființă care este principiu prim ar fi imposibilă: atunci ar fi creat ceva ce este cu neputință să se ivească.

„4” Se cuvine răspuns la cel de-al patrulea argument. Atunci când tu spui că tot ceea ce este făcut este prin schimbare, acest lucru este adevărat numai cu privire la ființele a căror facere are loc prin generare. Dar nu numai în cazul celor generabile se găsește schimbarea. De aceea și corpurile celeste care au substanțe nenăscute, după cum își schimbă locul, tot astfel sunt generate potrivit cu locul.

„5” La cel de-al cincilea argumefit. Atunci când tu spui: tot ceea ce e nou este în timp, fiindcă într-o anumită durată noul trebuie să se ivească într-o parte anumită a „duratei” acesteia, fiindcă, dacă ar fi simultan cu fiecare parte a acelei durate, el nu ar mai fi nou în durată, și numai durata care are părți este timp, atunci eu spun că: un lucru poate fi numit nou în două feluri: fie pentru că el este, deși mai înainte nu era, dar având ființă după contrarul său, dar nu în sensul că se află într-o anumită parte a duratei în care este și în altele nu; și în acest sens lumea este nouă, și o asemenea noutate nu este necesar să se afle în timp. Într-un alt fel, un lucru poate fi numit nou fiindcă are ființă într-o anumită parte a duratei în care se află, iar în altă parte are neființă. Și tot ceea ce este nou în acest fel se afla în mod necesar în timp, deoarece numai durarea care are părți este timp: în acest sens, lumea nu este nouă. De aceea lumea nu poate fi no «a în nicio durată nouă; nu în timp, fiindcă lumea începe odată cu timpul, și de aceea nicio parte a timpului nu precedă lumea, nici în eternitate, pentru că

eternitatea este indivizibilă, iar ceea ce este în eternitate se prezintă în același fel.

„6” Se cuvine răspuns la cel de-al șaselea argument. Atunci când tu spui: orice generare provine din ceea ce este corupt, este adevărat. Când spui în al doilea rând: tot ceea ce este corupt mai întâi a fost generat, eu spun că la o asemenea propoziție subscrie naturalistul, deoarece el însuși nu poate lua în considerare din principiile sale facerea unui lucru generabil decât prin generare. Cel care totuși consideră facerea unui lucru generabil altminteri decât prin generare, așa cum trebuie să presupună cel care ia în considerare pe cel dirâtai om – căci omul este un lucru generabil, iar producerea lui nu poate avea loc decât prin generare, dacă însă este primul – el însuși trebuie să nege această propoziție: tot ceea ce este corupt este mai întâi generat, deoarece el însuși își contrazice propria poziție; căci la un moment dat primul om a fost corupt, deși nu fusese niciodată generat. De aceea cel de-al șaselea argument se sprijină pe principiile naturale și a fost spus mai sus că acela care consideră că lumea a fost făcută nouă trebuie să îndepărteze cauzele naturale și să cerceteze cauzele superioare.

„7” Se cuvine răspuns la cel de-al șaptelea argument. Atunci când tu spui că efectul nu-și poate urma cauza suficientă în durată, trebuie spus că aceasta este adevărat cât privește cauza agentă prin natură, dar nu în privința agentului voluntar. Căci după cum Dumnezeu poate înțelege cu intelectul etern cele noi, deși în raport cu el acelea nu sunt noi, astfel a putut acționa printr-o eternă voință ceva ca și nou⁴⁰.

„8” Se cuvine răspuns la cel de-al optulea argument. Faptul că acela care poate și vrea acționează din necesitate este adevărat numai pentru ceasul la care voința este determinată. Deși Dumnezeu are puterea eternă prin care a putut face lumea, și voința prin care a vrut, totuși voința aceea singură era raportată la momentul în care lumea a fost făcută. De aceea lumea este nouă, deși voința lui Dumnezeu este eternă.

„9” Se cuvine răspuns la un alt argument. Când tu spui: orice

efect nou reclamă o anumită noutate în ceva din principiile sale, eu spun că acela nu trebuie „să fi e în agentul prin voință, deoarece potrivit cu o voință veche se pot ivi acțiuni noi, pe lângă faptul că a avut loc schimbarea în voință sau în cel care voiește. Pentru întărirea argumentului se cuvine spus că un agent nu poate doar să acționeze un efect nou, deoarece el însuși are o substanță nouă, sau fiindcă el are o anumită putere sau situație nouă, sau fiindcă mai înainte se lovea de o piedică, sau pentru că în „potență” sa pasivă din care acționa s-a ivit o nouă dispoziție, ci un agent poate să producă un efect nou prin faptul că el însuși are o voință eternă îndreptată spre un anumit ceas în care vrea să acționeze, potrivit cu acea voință.

„10” Pentru argumentul următor se cuvine spus că nu este nevoie ca tot ceea ce este mișcat în urma unui repaus să fie redus la mișcarea eternă, ci este nevoie ca tot ceea ce este mișcat în urma unui repaus să fie redus la mișcarea primă ca la o cauză a sa care nu este în urma unui repaus; de aceea, deși mișcarea primă este nouă, ea însăși nu este totuși în urma unui repaus: căci nu fiecare imobilitate este un repaoci imobilitatea lui este ceea ce a fost născut pentru a fi mișcat, după cum este scris în *Fizica*, III⁴¹. Iar înaintea mișcării prime nu exista ceva mobil născut pentru a fi mișcat. Și spun „înainte” în durată.

„11” Se cuvine răspuns unui alt argument. Atunci când tu spui: voința căruia îi urmează ceea ce este voit așteaptă ceva în viitor, „aceasta” este adevărat numai cu privire la voința celui a cărui acțiune se afla în timp, deoarece numai în timp există o prospectare și o așteptare, dar în privința voinței celui a cărui acțiune este înaintea timpului, acest lucru nu este adevărat. Iar acțiunea voinței divine se află înaintea timpului, cel puțin aceea prin care au fost create lumea și timpul.

„12” La argumentul următor se cuvine spus că cele două „evenimente” care se află în aceeași durată sunt simultane, dacă nicio parte a duratei aceleia nu cade între ele, după cum două „evenimente” temporale sunt simultane în timp dacă între ele nu cade nicio parte a timpului. Dar dacă, totuși, între două anumite „evenimente” nu cade nicio durată din cauză că una este în clipa eternității iar alta este în

clipa timpului, nu este necesar ca acestea să fie simultane. În acest fel se prezintă voința lui Dumnezeu care se află în clipa eternității și facerea lumii care se află în clipa timpului.

„13” Se cuvine răspuns unui alt argument, după cum se spusese. Tu argumentezi împotriva că a considera o asemenea formă în Dumnezeu înseamnă a opera cu închipuiri. Trebuie spus că nu este adevărat: nu toate închipuirile sunt indemonstrabile⁴².

La ceea ce tu argumentezi în al doilea rând, eu spun că, după cum era forma voinței divine din eternitate, tot astfel trebuia să fie modul de proveniență a ceea ce este voit din voință, astfel încât ceea ce este voit să fie în chip desăvârșit conform voinței.

„14” Se cuvine răspuns la următorul argument. Atunci când tu spui: dintr-o voință veche, dacă între ea și efectul său nu are loc o schimbare, nu se poate ivi un efect nou, acest lucru este adevărat numai cu privire la voința de la care provine efectul prin schimbare. Voința divină însă nu este de acest fel.

„15” La un alt „argument” eu răspund: acel exemplu este într-un anume sens potrivit, deși nu în chip desăvârșit.

Argumentele din partea opusă sunt îngăduite datorită concluziei „lor”, deși ar putea fi respinse, pentru că sunt sofistice.

[12.] Din acestea reiese că, dacă filosoful spune că ceva este posibil sau imposibil, aceasta înseamnă a spune că este posibil sau imposibil în argumente care pot fi cercetate de un om. De îndată ce vreunul se leapădă de argumente, el încetează a mai fi filosof, iar filosofia nu se bazează pe revelații și miracole. Așadar, pentru că tu însuși spui și trebuie să spui că multe sunt adevărate pe care, totuși, nu le afirmi ca adevărate decât în măsura în care te poate duce rațiunea umană, tu nu trebuie să faci o concesie în privința unor „probleme” ca învierea oamenilor, pe care le presupune credința. Iar în asemenea cazuri este bine să fie crezută autoritatea divină și nu rațiunea umană. Te întreb pe tine: ce raționament demonstrează aceasta? Te mai întreb: ce raționament poate demonstra aici că un lucru generabil în urma coruperii sale poate reveni la „starea anterioară” fără generare, și este același ca număr cu cel care fusese înaintea coruperii sale, după

cum trebuie să se întâmple în învierea oamenilor potrivit cu susținerea credinței noastre? Filosoful spune totuși la sfârșitul Cărții a II-a din *Despre generare „și corupere”*⁴³ că un lucru corupt poate să revină la un același în specie, dar nu la un același în număr. Dar din această cauză el nu contrazice credința, deoarece el însuși spune că aceasta nu este posibil prin cauze naturale. În acest fel raționează naturalistul. Credința noastră însă spune că aceasta este posibil prin cauza superioară care este principiul și limita credinței noastre, binecuvântatul și preamăritul Dumnezeu.

[13.] Și apoi, nu este nicio contradicție între credință și filosof. De ce protestezi atunci contra filosofului, deși ești de acord cu el? Tu nici să nu crezi că filosoful, care și-a dedicat viața sa studiului înțelepciunii⁴⁴, a contrazis adevărul credinței catolice, ci mai mult să te străduiești, fiindcă ai o înțelegere mediocră în raport cu filosofii, care au fost și sunt înțelepții lumii⁴⁵, ca să poți înțelege cuvintele lor. Dar cuvântul magistrului se cuvine înțeles mai bine, și nici nu este adevărat ceea ce spun unii, cu intenție rea, dedicându-și studiul lor la a putea găsi niște argumente de nebiruit într-un anumit adevăr al credinței creștine, ceea ce fără nicio îndoială este imposibil. Ei spun că un creștin, în acest fel, nu poate fi filosof, fiindcă este constrâns de legea lui să distrugă principiile filosofiei. Este însă fals aceasta, deoarece creștinul admite concluzia, care a reieșit cu argumente filosofice, că nu se poate raporta la cele prin care s-a conchis astfel, chiar dacă ar fi conchis prin cauze naturale. El admite că nu se poate raporta la faptul că un om mort nu va reveni la viață nemediat același ca număr prin cauzele naturale prin care este admis. El totuși admite faptul că poate să se raporteze astfel la cauza superioară, care este cauza întregii naturi și a întregii ființe cauzate. De aceea creștinul, dacă pricepe cu subtilitate, nu este constrâns ca din legea lui să distrugă principiile filosofiei, ci salvează credința și filosofia, fără a o corupe pe niciuna. Dacă însă cineva, pus într-o demnitate sau nu⁴⁶, și „care” nu poate înțelege lucrurile înalte, să dea atunci ascultare celui mai înțelept și să creadă în legea creștină nu printr-o rațiune sofistică⁴⁷, deoarece aceea înșală, nici printr-o rațiune dialectică, deoarece aceea nu creează o

dispoziție sigură asemeni credinței, fiindcă concluzia unei rațiuni dialectice se ia împreună cu teama față de partea opusă, nici printr-o rațiune demonstrativă, căci ea uneori nu este posibilă în toate cele pe care le presupune legea noastră, alteori ea însăși constituie știința, *„YAceasta este demonstrarea silogismului care produce știința”*⁴⁹, după cum este scris în *Analiticele Posterioare*, I, iar credința nu este știință. De aici „rezultă” că fiecare creștin trebuie să adere la legea creștină și să creadă după cum trebuie să facă autorul aceleiași legi, Cristos cel plin de glorie, care este Dumnezeu cel binecuvântat în veacul vecilor⁴⁹. Amin.

Magistrul Henri din GAnd¹

Quaestiones Quodlibetales Quaestio 7 – 8.

Dacă creatura a putut să existe din eternitate – Dacă este contrar creaturii să fi existat din eternitate

După ce au fost așadar examinate problemele propuse cu privire la principiul prim, rezultă alte două referitoare la ivirea din el a lucrurilor. Chiar dacă acestea erau două după modul de a cerceta, ele sunt totuși unul după obiect. De aceea se cuvine să fie determinate simultan. Prima dintre ele era dacă creatura a putut să existe din eternitate. Cea de-a doua – dacă este contrar creaturii să fi existat din eternitate.

Și *se argumenta*² mai întâi că creatura nu putea fi din eternitate, întrucât în conceptul de creatură este inclus acela de limită. Căci o creatură nu există dacă nu are o ființă determinată, iar ceea ce este astfel nu poate fi egalat de cel care este întru totul lipsit de conceptul de limită, după cum este eternitatea. „Creatura” i-ar fi egală dacă ar fi din eternitate. Prin urmare etc.

Faptul că este întru totul potrivit creaturii să fi fost din eternitate, se argumenta astfel. Cele coeternale nu pot fi separabile, așa cum spune Augustin în *Discursul contra arienilor*³. Prin acest lucru, el dovedește consubstanțialitatea persoanelor divine. Căci, dacă creatura ar fi coeternă cu Dumnezeu, ea nu ar putea fi separată în ființa sa de Dumnezeu. Acest lucru este întru totul contrar naturii sale, deoarece creatura, în măsura în care ea este, are ca posibilitate neființa. Prin

urmare etc.

La fel. După cum se raportează substanța care cauzează la stbstanța cauzată, tot astfel „se raportează” măsura ei la măsura celeilalte. Dar substanței creaturii îi este contrar să fie de aceeași substanță ca și Dumnezeu. Prin urmare și măsurii creaturii îi este contrar să fie de aceeași măsură sau comensurabilă cu Dumnezeu⁴. Acest lucru ar fi fost totuși posibil dacă nu ar fi fost contrar creaturii să fie din eternitate. Prin urmare etc.

Împotrivă. Dumnezeu poate face acel lucru în a cărui facere să nu intre nicio contradicție. Dar în facerea creaturii nu intră nicio contradicție, precum s-ar părea. Deci etc.

QUAESTIONES QUODLIBETALES

La fel. Dumnezeu a făcut creatura. A făcut-o fie în eternitate, fie în afara ei. În afara ei nu a făcut-o, fiindcă în afara eternității nu poate exista durată. Deci Dumnezeu a făcut creatura în eternitate. Dar lucrului făcut în eternitate nu îi este contrar să fie din eternitate. Prin urmare, creaturii nu îi este contrar să fie din eternitate.

„Soluție”.

Exista în această privință opinia filosofilor⁵, anume că ea putea fi din eternitate, și că acest lucru nu este contrar naturii sale. Și rezulta din opinia „filosdfilor” că, deși nu avea ființă efectivă din sine, totuși, în măsura în care ea există din partea creatorului ei, nu ar putea să nu fie, astfel încât ea nu poate să înceapă să fie, și nici nu ar putea să înceteze să fie. Astfel spune Avicenna în Cartea a Vi-a a *Metafizicii* sale: „*pentru ca un lucru (spune) să fie cauza de a exista a cauzatului, întrucât acesta mai înainte nu exista, aceasta presupune ca să nu fie cauza lui prin esența sa, ci printr-o alăturare determinată pe care o are în raport cu celălalt, și a cărei cauză este mișcarea. Așadar, fiindcă (precum spune) unul dintre lucruri ar fi fost prin esența sa cauza ființei unui alt lucru, fără îndoială că el va fi cauza aceluia cât timp va fi având ființă, fiindcă el interzice în totalitate ca lucrul să nu existe. Și acesta este sensul în care este numită creația de către cei înțelepți*”. Și astfel au considerat și acei filosofi că faptul că Dumnezeu este cauza creatoare nu are loc printr-o dispoziție a voinței, ci printr-o necesitate a naturii, după cum

spune Ambrozie în *Hexameron*, I: „Mulți păgâni au fost de părere că lumea este coeternă cu Dumnezeu, ca și o umbră a puterii divine. Și chiar dacă ei spun că Dumnezeu este cauza acesteia, totuși el nu este cauză din voința sau dispoziția sa, ci asemeni corpului care este cauza umbrei” **, și lumina „e cauza” fulgerului. De aceea, dacă lumina ar fi eternă, atunci „este etern” și fulgerul, așa cum spune Augustin într-un alt exemplu, în *Comentariul la Evanghelia lui Ioan*, discursul al XXXVI-lea: „Să luăm în seamă – zice – lăstarul născut deasupra apei. Oare nu s-a născut el odată cu imaginea lui? Căci abia de a început să existe, că imaginea a început să existe simultan cu el. Imaginea lui nu l-a precedat, ci el s-a născut odată cu imaginea lui, și totuși imaginea provine de la acel „lăstar” și nu el de la imagine. Prin urmare ele sunt contemporane. Dacă lăstarul ar fi dintotdeauna, dintotdeauna ar fi și imaginea lăstarului” ¹.

Spusa filosofilor este neîndoielnic eretică, în măsura în care ei spun că Dumnezeu nu a putut să nu cauzeze creatura, și nici să-i îngăduie să se nimicească după ce avusese ființă, astfel încât creatura nu a putut să fi avut neființă înaintea ființei în durată, și nici nu poate avea neființă după ființă. Astfel că, deși ei spun că Dumnezeu a creat lumea și a ținut-o în ființă din voință proprie, ei spun acum că el a făcut-o fiind lipsit de libertatea de a o face sau de a nu o face, ci printr-o voință de neschimbat, care însoțește neschimbător necesitatea naturii. Credința catolică susține în mod explicit că creatura, prin libera voință a lui Dumnezeu, a început să existe la un moment dat și va dura întotdeauna, și, tot prin voința lui Dumnezeu, întrucât aceasta are putere în privința eternității, creatura putea să nu fi fost deloc. Iar după ce a fost făcută, ea va putea să dispară în neființă. Așa cum spune și Ambrozie: „Frumos a spus Moise că «Dumnezeu a făcut cerul și pământul». El nu a spus: «că a dat o cauză lumii ca să fie», ci «a făcut». De aici provine principiul și originea tuturor substanțelor, adică din voința și puterea lui. Și cât el dorește, din voința lui ele vor rămâne și vor avea consistență, iar sfârșitul lor va reveni prin voința lui Dumnezeu și se vor destrăma prin hotărârea lui. «Căci toate cele pe care le-a dorit, Dumnezeu le-a făcut în cer» și pe pământ”.

Așadar, „Dumnezeu” a dorit, printr-o voință liberă și nu printr-o necesitate adăugată a naturii, ceva dintre cele care sunt în afara lui, fiindcă, vorbind în sens absolut, nu este necesar ca Dumnezeu să vrea altceva decât pe sine însuși și pe cele ce sunt înăuntrul lui.

Dar ce se poate spune despre problema principală? Este oare contrar creaturii să fi fost din eternitate, fiindcă Dumnezeu nu a putut-o face pe ea din eternitate? Sau, dacă ea a putut fi din eternitate, iar Dumnezeu a putut face din eternitate ceva ce nu este contrar facerii, atunci Dumnezeu a putut „totuși” face creatura din eternitate.

Filosofii care, în felul lor mai înainte prezentat, au considerat că lumea a fost din eternitate, și astfel nu numai că putea fi din eternitate, dar și-a și avut de la Dumnezeu din eternitate ființa sa, spusese că creatura a fost făcută dintotdeauna de Dumnezeu, și că nu a avut de la acesta un început al duratei, așa încât ei sunt de părere, într-un mod cu greu inteligibil, că lumea a fost făcută de Dumnezeu, dar că niciodată nu s-a întâmplat ca „lumea” să-și primească facerea de el, așa cum spune Augustin în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, 31: „Căci dacă pasul ar fi fost din eternitate în pulbere, urma i-ar fi stat întotdeauna dedesubt, și totuși nimeni nu s-ar fi îndoit că acea urmă a fost făcută de cel care calcă”⁹. Într-adevăr, nimeni nu s-ar îndoi că „urma” a fost făcută de cel care calcă, nu doar în faptul devenirii, ci chiar și numai în ființa lucrului făcut. Căci urma nu se ivește în pulbere decât prin îndepărtarea firelor de nisip, iar acest lucru se realizează în mod necesar printr-o anumită mișcare sau schimbare finită, iar mai înainte pasul nu fusese în pulbere, ci firele de nisip se aflau în părți egale pe suprafață. Dar, după acea schimbare care are loc și este generată urma prin îndepărtarea părților aflate mai înainte în poziții egale, pasul care rămâne în pulbere perpetuu poate să conserve în mod perpetuu acea urmă chiar dacă el nu ar putea fi conservat decât în prezența pasului, tot așa cum nu ar putea fi conservată amprenta sigiliului în apă în lipsa prezenței sigiliului.

De aici provine o asemănare mai mare, dacă se ia în seamă că filosofii presupuseseră că lumea a fost dintotdeauna de la Dumnezeu în felul în care, dacă soarele fusese din eternitate, el ar fi dat naștere

razelor stând în eternitate, sau corpul umbra sa, sau lăstarul propria imagine. În acest caz, însă, necesitatea naturii este starea razelor produse de soare; dacă soarele fusese din eternitate, atunci și raza produsă de el ar fi fost eternă, stând prin sine.

De aceea, dacă Dumnezeu ar fi produs creatura în acest fel, ar fi fost necesar să considerăm că el a produs-o din eternitate: prin urmare faptul că a existat din eternitate este valabil în mod necesar atât pentru rază cât și pentru soare, pentru motivul că soarele însuși nu își are ființa în acest fel de la rază, ci dimpotrivă raza de la soare, tot așa cum soarele nu avusese de la Dumnezeu ivirea ființei sale, ci fusese întotdeauna neclintit și stătător în ființa sa făcută: și tot astfel „este” și raza însăși, în măsura în care avusese ființa sa făcută de la soare, pe când soarele „o avusese” de la sine însuși, pentru ca astfel ființa care urmează să fie creată de Dumnezeu nu ar fi decât o conservare continuă în ființa sa, făcută fără nicio ivire precedentă, sau că ființa care urmează să fie creată nu ar fi decât în continuă ivire, pentru ca astfel să fie simultane în mod etern ivirea ei și ființa sa făcută. Așa se petrece, în opinia unora, în ființa razei de la soare, care nu are ființă decât în ivirea sa continuă, ori de câte ori ea este.

Pentru a coborî mai mult în ceea ce a fost propus, se cuvine știut că era o opinie comună atât tuturor filosofilor, cât și credincioșilor, faptul că creatura, în măsura în care este creatură, nu are decât ființă participată, și astfel nu are de la sine, ci de la un altul, ceea ce este ființa sa însăși prin esență.

Dar în privința neființei creaturii au existat două opinii.

Una dintre ele aparține anumitor filosofi care spuneau că creatura avusese ființă de la un altul, astfel încât nu avusese din sine și din natura esenței sale neființă, și nici *în mod real*, și nici *după înțeles*: ca și cum ar fi fost într-un totu asemănătoare producerea Fiului din Tată între cele divine cu producerea creaturii de către Dumnezeu, cu excepția faptului că Fiul are ființa sa în aceeași substanță cu Tatăl, pe când creatura „o are” într-o substanță străină. Acest lucru este cu totul absurd, fiindcă nicio substanță nu este din natura sa străină de neființă, cu excepția celei care este ființa însăși prin esență, și nu prin

participație, căci numai ființa însăși are de la sine ceea ce este eliberat din neființă.

Există apoi și o altă opinie: că creatura, întrucât are ființa sa de la un altul, o are în așa fel încât ea are neființă în măsura în care este de la sine și prin natura sa.

În această privință părerea unora dintre filosofi și dintre credincioși se deosebește. Căci a avea de la sine neființă trebuie să fie înțeles în două feluri. Unul dintre ele numai *după înțeles*, astfel încât esența creaturii să fie înțeleasă mai întâi în neființă decât în ființă, iar într-un alt mod astfel încât să fie în sine după durată *în mod real* mai întâi neființa decât ființa primită de la un altul.

În cel dintâi mod unii filosofi considerau că creatura are neființă înainte de ființă, astfel că totuși nu în lucrul însuși, ci doar în înțeles, neființa sa ar putea preceda ființa sa. Iar Avicenna numea creație acest mod de a avea ființa de la un altul după neființă, după cum spune în Cartea a Vi-a a *Metafizicii* sale: *„cesta este conceptul care se numește, după părerea înțelepților, creație, adică a da ființă în urma unei neființe absolute. Căci lucrul cauzat, în măsura în care este în sine, este în așa fel încât să nu fie, pe când, în măsura în care este în raport cu cauza sa, este astfel încât să fie. Ceea ce aparține lucrului după înțeles, este anterior prin esență, dar nu după timp, întrucât îi aparține de la un altul. Căci orice ființă cauzată este ființă după neființa printr-o posterioritate a esenței”*.

În cel de-al doilea mod, catolicii ” consideră că creatura are neființă înainte de ființă, astfel că poate să aibă neființă înainte de ființă *în lucrul însuși* și nu numai *după înțeles*. Și potrivit cu un asemenea mod de a înțelege natura creaturii și producerea de la Dumnezeu, prin voință liberă și nu printr-o necesitate, problema noastră este dacă creaturii îi este contrar să existe din eternitate, și de aceea Dumnezeu nu a putut să o producă din eternitate, sau nu.

Iar unii” spun că nu este contrar ei, dar că, totuși, faptul că el a produs creatura dintr-un timp ține cu adevărat de voința lui Dumnezeu, *„a cărei cauză nu trebuie căutată, fiindcă a căuta aceasta ar însemna să-i căutăm cauza aceluia”*¹ care nu are o cauză, după cum

spune Augustin¹². Ei susțin faptul că numai prin credință se poate spune că creatura nu a fost dintotdeauna, și că acest lucru nu poate fi dovedit în chip demonstrativ, fiindcă ceea ce aparține creaturii este abstras de la orice durată¹³.

Dar faptul că nu se poate demonstra că creatura a avut un început, în felul în care considerau filosofii natura creaturii, și faptul că ea are ființă de la Dumnezeu, sunt adevărate, iar în acest punct concordă exemplele citate ale sfinților. Însă a dovedi că ea a început în felul în care consideră catolicii natura creaturii, și că ea are ființă de la Dumnezeu, este totuși posibil, presupunând anumite lucruri care trebuie presupuse printr-o rațiune dreaptă, așa cum se va vedea.

Raționamentul acelora nu este valabil, fiindcă, chiar dacă ceea ce ține de un lucru luat în accepție absolută se abstrage de la „ceea ce este” aici și acum, totuși existența lui actuală, sau (?) existență (?) ¹⁴ sa în efect nu este întotdeauna abstrasă de la „ceea ce este” aici și acum. De aceea, chiar dacă ceea ce este eclipsa lunii este ceva abstras de la „ceea ce este” aici și acum, astfel încât faptul înțeles în sine nu poate fi dovedit, totuși existența sa actuală nu este abstrasă de la „ceea ce este” aici și acum, și tocmai de aceea poate fi cu bine dovedită că este aici și acum. De aceea, chiar dacă ceea ce ține de creatură, și de ființa din care rezultă esența sa, nu poate fi dovedit, totuși despre ființa actuală a existenței poate fi cu bine dovedit, cu privire la ea, faptul că a fost nouă, în măsura în care se arată că creatura lumii nu poate avea ființă în efect decât după o neființă precedentă în durată ⁵, ceea ce înseamnă a dovedi că creatura a avut un început al existenței¹⁶.

Prin urmare, se cuvine spus într-un sens absolut că lumea nu numai că a început într-un timp, dar chiar și că nu putea să existe din eternitate, și că acest lucru este contrar naturii sale, fiindcă fericitul Ambrozio spune în *Hexameron*, la început: „*De ce este atât de neconvenabil ca eternitatea lucrării „sale” să se înlănțuie cu eternitatea atotputernicului Dumnezeu?*” ^{1 1} De aceea spune Augustin în cartea *Contra lui Felicianus*, definind creatura, că „*creatura provine din ceea ce până acum nu a fost sau nu a fost vreodată, în substanța fiecărui lucru coruptibil, în măsura în care este în sine, făcută din voința*

atotputernicului Dumnezeu”¹. De aceea Avicenna, care vede bine că ceea ce este neființă, din esența sa, nu doar *în înțeles*, ci și *în fapt*, nu primește Ființa de la un altul decât în timp, spune la sfârșitul cărții a V-a a *Metafizicii* sale: „Dacă lucrul are de la sine neființă, rezultă atunci că ființa sa este după neființă și se ivește după ce nu fusese”. De aceea spune și la începutul cărții a Vi-a despre acest mod al începutului că: „J) acă cineva ar lărgi „semnificația” termenului de început la tot ceea ce are ființă după neființa, chiar dacă aceasta posterioritate nu are loc după timp, atunci tot ceea ce este creat va fi ceva care are un început; dacă însă nu ar lărgi „aceasta semnificație”, ci condiția celui care are un început ar fi aceea de a avea ființa prin care timpul există, atunci orice creatură este ceva care a început și a cărui ființă are în urmă timpul și mișcarea sau schimbarea”. Fără îndoială că este lărgită „semnificația” modului de începere odată cu timpul și durata, astfel încât ființa sa să nu fie după neființă în timpul precedent, ci infinită în eternitatea în care neființa sa este înaintea timpurilor. Modul de începere al lucrului temporal este însă propriu atunci când începe să existe în timp, iar neființa lui îl precede în timp.

Și faptul că creatura care are ființă după neființă, fiindcă neființa o are din natura sa *în fapt* și nu doar *în înțeles*, începe în mod necesar în urma neființei după durată este arătat de Avicenna la sfârșitul cărții a V-a a *Metafizicii* sale, în ultimele două capitole.

Faptul că acest lucru este așa cu necesitate poate rezulta astfel. Creatura, care este neființă în măsura în care este din sine, astfel încât să nu aibă ființă din natura esenței sale, nici în sens formal, nici în sens efectiv, nu numai că are ființă de la un altul tot așa cum are, între cele divine, Fiul de la Tată, sau precum are raza de la soare, dacă fiecare dintre ei este etern, iar raza nu are de la sine neființă decât în înțeles, după cum a fost spus, dar este și necesar ca creatura să-și primească ființa sa, astfel nu numai ca Dumnezeu să-i dea cauza ei astfel încât să fie ființă în fapt, ci să facă ființa „plecând” de la neființă, ceea ce se numește *creație*: căci, dacă Dumnezeu ar fi dat creaturii numai ființă în fapt, și nu ar fi făcut-o în alt mod decât acesta, atunci Tatăl ar fi dat ființă Fiului între cele divine în același fel ca și Dumnezeu creaturii, cu

excepția faptului că acolo Fiului i se dă ființă în substanța Tatălui, iar în celălalt caz într-o substanță străină, după cum a fost spus mai sus: pentru că dacă orice trecere „a actului” de a face „ceva” de la neființă la ființă este o schimbare, iar această schimbare este naturală atunci când are loc asupra unui subiect preexistent, atunci actul creației, chiar dacă nu este o adevărată schimbare, cum este aceea care este naturală, fiindcă totuși ea este de la neființă la ființă, are un mod al schimbării, dar nu o mișcare, în vederea modului acțiunii prin care lucrul își primește ființa prin generarea naturală¹⁹. Și nu este o deosebire, decât în sensul că generarea este din materie, pe când creația este din nimic. Din acest motiv spune Avicenna în *Metafizica*, VI: *„Susținem că există ceva care este dintr-o cauză întotdeauna lipsită de materie și ceva care este prin una care mediază. Este bine așadar că tot ceea ce nu este dintr-o materie care stă dinainte la dispoziție să nu fie numit de noi generat, ci creat. Acum însă orice schimbare, care reprezintă o acțiune bruscă, este indivizibilă în durată, nu în sens succesiv, ci lipsindu-i succesiunea și durata, și ca anterioritate și ca posterioritate. Prin urmare, creația nu poate fi din eternitate în niciun lucru căruia i se conferă ființă. Căci acțiunea prin care se conferă oricărui lucru ființă precedă în mod necesar acțiunea prin care se realizează conservarea care duce înaintea ființa. Așadar, chiar dacă lucrul poate fi ulterior conservat în ființă, astfel încât să nu îi lipsească ființa din pricina continuității actului de conservare, totuși el nu ar putea să fie mai înainte, decât dacă ar începe să existe în urma neființei, din pricina simplității creației prin care i se conferă ființă.*

De aici rezultă ca unii spun, fără îndoială în mod nesocotit, că Dumnezeu creează și conservă prin aceeași acțiune lucrurile, asemeni soarelui care, prin aceeași acțiune, creează și conservă lumina în mediu. Dacă soarele ar fi avut ființă prin sine, iar din natura sa nu i-ar fi revenit într-un oarecare fel neființa, iar natura luminii care provine de la natura sa însăși ar fi avut ființă după neființă, chiar dacă conservarea ei ar fi avut loc neîntrerupt, ar fi fost totuși necesar să o precedă ivirea a ceva prin care mai întâi să primească ființa. Și apoi, dacă considerăm că soarele este din eternitate, și că nu are de la sine

neființă, este necesar să considerăm la fel și că razele lui sunt din eternitate, neavând ființă după neființă decât *în înțeles*, sau poate nici *în înțeles*; sau soarele să nu producă razele printr-o necesitate a naturii, ci prin libera voință.

S-ar părea că există un mare inconvenient, anume că ființa creaturii, fiindcă este ființă substanțială permanentă, se află în continuă devenire, deși nu poate fi permanentă decât în prezența cauzei sale. De aceea, așa cum vedem în cazul generării lucrurilor naturale că un agent particular, fiindcă este singura cauză a devenirii lucrurilor, întrucât nu are în sine rațiunea întregii specii, cauzează prin specia sa în materie ceva similar sieși și, de îndată ce acesta este generat, acțiunea sa încetează și nu o conservă pe aceasta în ființă, dar „pe de altă parte vedem” agentul universal care are în sine rațiunea întregii specii, asemeni corpului celest și motorului său, astfel încât acțiunea generării și aceea a conservării sunt diferite; în același fel, dacă mai întâi agentul universal ar fi generat prin sine și în mod imediat lucrul însuși și apoi ar fi conservat lucrul generat, acțiunea lui de a genera și aceea de a conserva ar fi fost diferite; și în același fel ar fi fost în privința celui generat. Tot astfel și în propoziția cu privire la cel care este creat. De aceea și Augustin atinge distincția celor două acțiuni, așa cum spune „în tratatul” *Despre nemurirea sufletului*, cap. 4: *„Puterea și natura din corp care aduce la efect corpul întreg, dacă potența este prezentă, ține întregul. Ea însă nu acționează și se oprește, căci și-ar părăsi efectul. Puterea ei de a aduce la efect nu poate să lipsească, doar dacă nu se nimicește și ceea ce a fost făcut de ea, iar ea nu îngăduie să lipsească din acea întruchipare în care este în oricât de mică măsură. Ceea ce însă nu este prin sine, dacă se desprinde de cel prin care este, fără îndoială că nu va exista. Și nu putem spune că acesta a primit corpul de îndată ce a fost făcut, încât să poată fi deplin, deși fusese părăsit de cel care i-a dat temei”* ² (). De aceea, după cum spun aceasta cele sfinte în *Geneză*, 2: *„În cea de-a șaptea zi, Dumnezeu s-a odihnit de la toată lucrarea lui pe care o împlinise”*, „adică” s-a odihnit de la opera primă a creației, însă nu de la opera guvernării și conservării; așa cum a spus Cristos, *Ioan*, 8: *„Tatăl meu și-a împlinit*

lucrarea până la un loc, și eu mi-o împlinesc". De aceea Augustin, în cartea *Contra lui Adeimantos*, 2, spune, în concordanță cu fiecare cuvânt, „acestea”: „JEL s-a odihnit de la fiecare dintre lucrările sale pe care le-a făcut, astfel încât după aceea el nu a mai făcut lumea, împreună cu toate cele ce sunt în ea. Dar totuși el nu s-a odihnit de la administrarea lumii, ca de la facerea ei, de la lucrarea căreia s-a odihnit după facere, ci a continuat să lucreze pentru a o administra”²¹.

Așadar, fiindcă Dumnezeu nu poate crea lucrurile decât într-o altă substanță prin care ele să aibă în mod necesar de la sine neființă, și nu din substanța sa, prin care să aibă de la sine neputința neființei, Augustin spune în *Despre credință, către Petru*, cap. 10: „Dumnezeu, care este întotdeauna în mod suprem fără un început, a dat lucrurilor create de el să fie, dar totuși nu fără un început, fiindcă nicio creatură nu este de aceeași natură cu a lui”²².

Și astfel se cuvine spus în sens absolut că, deoarece creatura, în măsura în care este creatură făcută din nimic în mod voluntar de Dumnezeu, nu poate fi din eternitate, deoarece contradicția respinge aceasta, datorită faptului că ceea ce este considerat fără început, se consideră că are ființa sa care nu este primită de la un altul din neființă, și prin aceasta se consideră că ceea ce este creatură și-a primit ființa de la Dumnezeu din neființă.

Ar spune, poate, cineva că în ceea ce privește rațiunea creaturii întrucât este creatură, nu se întâmplă ca ea însăși să trebuiască să aibă neființă înainte de ființă în durată, pentru ca ființa sa să fie astfel primită, chiar dacă ar fi suficient ceea ce tocmai am dovedit, după cum cred, dar că ar putea să fi fost primită. De aceea, asemeni celui care a fost predestinat din eternitate să fie, ea a putut să nu fi fost predestinată să fie, sau să fi fost predestinată să nu fie. Astfel, deși lumea a avut ființă din eternitate de la Dumnezeu, încât ea nu are o ființă primită de la el, fiindcă totuși lumea nu are ființă de la el din eternitate prin nicio necesitate a naturii sau a voinței imutabile care însoțește natura, „dar” a putut să nu aibă ființă de la ea, tot astfel a putut să fi avut o ființă primită de la Dumnezeu, așa cum este „valabil” acum conform credinței.

Dimpotrivă. Potrivit Filosofului²³, ființa care este, atunci când este, este în mod necesar, astfel încât, în raport cu timpul în care este, nu se află în potența de a nu fi: nici din partea acelei ființe, nici din partea lucrului eficient, fiindcă în această privință nu există nicio potență, fiindcă ar însemna să se facă ființa simultan contradictorie. Și în același fel despre aceea care a fost: în raport cu timpul în care a fost, ea era necesar să fie. Și „la fel” despre aceea care va fi: în raport cu timpul în care va fi, ea este necesar să fie. Astfel că în niciunul dintre aceste moduri nu există o potență în vederea contrariului în raport cu același timp în care se consideră actul. Dar, dacă potența este în vederea contrariului, acest lucru se întâmplă prin potența pusă în ființă în raport cu un alt timp, în care actul poate fi împiedicat, fiindcă este contingent. Căci acest mod, deși este, atunci când este, el este necesar, dar nu într-un sens absolut necesar, fiindcă exista potența în timpul precedent prin care actul acesta putea fi împiedicat, și așa putea în mod absolut să nu fie în raport cu timpul în care este. În același fel, ceea ce a fost, atunci când a fost, a fost în mod necesar. Totuși nu a fost în mod absolut necesar, deoarece exista potența în timpul precedent prin care acel act putea fi împiedicat să fie, și așa putea în sens absolut să nu fie în raport cu timpul în care este. În același fel ceea ce va fi, atunci când va fi, va fi în mod necesar. Dar nu va fi într-un sens absolut, fiindcă a fost sau este sau va fi o potență, mai înainte ca el să fie, prin care actul acela va putea fi împiedicat și prin aceasta va putea să nu fie în mod absolut. Prin urmare, dacă ceva vreodată a fost, nu a existat niciodată o potență premergătoare prin care actul său – în raport cu timpul în care a fost – putea fi împiedicat, atunci el a fost în mod necesar, fiindcă nu a existat deloc o potență, nici a lucrului existent, nici a cauzei eficiente, prin care să poată fi împiedicat să nu fi fost atunci. Dar, dacă ceva avusese ființă dintotdeauna și din eternitate, atunci nu exista nicio potență premergătoare, prin care actul său de a fi să fie împiedicat în raport cu o clipă dinainte asumată, nici pentru lucrul existent și nici pentru cauza eficientă a cuiva. Prin urmare, este necesar în sens absolut ca ea să fi fost dintotdeauna. Dacă se consideră, despre creatura lumii, că ea

a avut dintotdeauna ființă de la Dumnezeu și din eternitate, este necesar în mod absolut ca ea să fi fost din eternitate și dintotdeauna, și dacă este astfel, atunci nu a existat niciodată din eternitate, nici din partea lui Dumnezeu, nici din partea lucrului, o potentă prin care să poată vreodată să nu fie, iar astfel creatura lumii, dacă se consideră că a avut ființă de la Dumnezeu din eternitate, nu numai că nu a avut o ființă primită vreodată de la Dumnezeu ca nouă la un anume început al timpului, dar nici nu este posibil ca ea să fi primit vreodată ființă nouă de la Dumnezeu într-un anume început al timpului: ceea ce este fals și cu desăvârșire imposibil, căci credința susține contrariul, spunând că lumea a fost cândva creată ca nouă de Dumnezeu.

Așadar, nu numai că este fals în sine, ba chiar este imposibil să aibă creația lumii ființă de la Dumnezeu din eternitate, astfel încât ea niciodată să nu aibă o ființă primită de la el, dar totuși să fi fost posibil să o primească. Ba chiar este necesar să se considere că ea și-a primit ființa de la Dumnezeu ca pe ceva nou, iar aceasta i-a fost apoi conservată de el, astfel încât nu ar fi putut deloc să se abată de la el, așa cum arată raționamentul precedent, sau este necesar să se considere că, dacă a avut ființă neprimită de la Dumnezeu din eternitate, lumea nu poate în sens absolut să nu aibă de la el ființă și, astfel, că ea nu a putut niciodată să primească ființă de la el ca pe ceva nou, și nici nu a putut vreodată să îngăduie să cadă în neființă, așa cum arată această ultimă demonstrație.

Și aceasta a fost fără îndoială susținerea și intenția filosofilor în „problema” eternității lumii, anume că creatura lumii, fiindcă nu are neființă din natura sa, decât *în înțeles*, așa cum considerau, nu a avut niciodată ființă primită. Și astfel, deși avusese ființă de la Dumnezeu ca de la o cauză primă, totuși a avut și va avea ființă de la el întotdeauna și din eternitate. Nici nu era, după părerea lor, mai puțin imposibil ca creatura lumii să poată vreodată să nu fie, decât faptul că vreodată nu a fost. De aici provine, în opinia lor, faptul că creatura nu are faptul de a nu fi de la natura sau esența sa, chiar dacă se raportează la sine Cea printr-o imposibilitate) și astfel că nu are de la sine posibilitatea de a nu fi, dar că în măsura în care este, din partea sa este cu neputință să

nu fie, iar peste acest imposibil nu cade nicio potență care să o elibereze și să o reducă la posibil, reducând-o chiar la act. Dintr-un principiu de acest fel, ei au considerat că prin niciun agent creatura lumii nu putea să fie sau să nu fie, și prin acest mod au considerat că lumea are ființă de la Dumnezeu în mod etern, dar nu în sensul că a fost făcută de el vreodată, decât luând în sens larg facerea în loc de creație, în felul în care expune Avicenna actul creației, așa cum a fost expus mai sus, nu în felul în care catolicii expun aceasta cu privire la facerea lumii ca nouă. Așadar, ei au considerat astfel că lumea are ființă de la Dumnezeu în sensul că Dumnezeu nu a putut să nu îi dea ființă și nici să îndepărteze ființa de la ea, fiindcă, în opinia lor, lumea are ființă de la Dumnezeu numai prin necesitatea naturii sau prin voința imutabilității legată de necesitatea naturii, care nu este liberă în a da sau a nu da ființă. Căci dacă s-ar fi îndoit cineva că aceasta era susținerea și intenția filosofilor, să vadă Cartea I din *Despre cer și lume*²⁴ și Cartea a Vi-a a *Metafizicii* lui Avicenna, și va descoperi fără îndoială că așa este. Filosoful își repetă pe scurt propria observație făcută în Cartea I din *Despre cer și lume* în Cartea a IX-a a *Metafizicii*, spunând: *„Nimic etern nu se află în potență, și orice termen și orice potență se aplică simultan celor contradictorii. Ceea ce nu are potența de a fi, fiindcă nu este ceva, nu va fi. Și orice are potența de a fi, este posibil să nu intre în act. Prin urmare, ceea ce are potența de a fi, este posibil să fie și să nu fie, iar ceea ce este posibil să nu fie, este corupt fie sub aspectul simplu al substanței, fie sub aspectul cantității sau a calității*²⁵. *Prin urmare niciunul dintre cele care nu sunt corupte în mod simplu nu se află în mod simplu în potență”*. Căci orice termen este orice potență, adică orice potență activă rațională, și orice potență de a pătimi ceva, în opinia Comentatorului. De aceea el spune în același loc: *„A fost arătat în știința naturală că niciuna dintre cele care nu se corup după substanță nu are potența ca substanțele acelor să fie corupte. Iar el spune aceasta negând. Iar declarația lui a fost desăvârșită în Cartea I din Despre cer și lume. Căci acolo el a declarat că în eternitate nu există o potență în vederea coruperii*”²⁶.

Prin urmare, noi, cei care am fost constrânși de adevărul însuși

al credinței creștine să susținem că creatura lumii are ființa primită de la Dumnezeu dintr-un timp și că nicio creatură nu are ființa de la sine, sau de la natura sa, ci numai de la el, iar această „ființă” primită are neființa de la natura sa, așa cum arată cea dintâi demonstrație de mai sus, suntem datori mai întâi să respingem cel dintâi temei al filosofilor, spunând că orice creatură, în măsura în care este astfel, are din natura sa în sine ceea ce nu se află în lucru, dacă nu are de la un altul. Dacă însă am fi spus ca ceea ce este ea e de la natura sa, va trebui să concedem cu necesitate toate celelalte implicate de aceasta cu privire la eternitatea și incoruptibilitatea lumii. De aceea, dacă o negăm pe cea dintâi, putem spune că lumea are ființa sa primită de la Dumnezeu, iar nu din eternitate. Fără îndoială că, dacă ar fi avut ființă de la Dumnezeu din eternitate, ea nu ar fi fost primită de la Dumnezeu și nici nu putea fi primită, ci dimpotrivă, după cum a fost spus. Putem însă și ar trebui să spunem în mod consecvent că lumea nu are ființă de la Dumnezeu prin nicio necesitate, și nici prin natură, nici prin voință. De aici rezultă că este în sine falsă expresia de mai sus „îndreptată” contra demersului nostru, anume că, atunci când considerăm că lumea are ființă eternă de la Dumnezeu, se poate considera că lumea putea primi ființă din eternitate de la lume, astfel încât creatura nu va fi numită în acest sens „*creatură*” care are ființă primită, ci doar în măsura în care ea poate să primească ființă de la Dumnezeu, și este pregătită să o primească, adică are din eternitate de la Dumnezeu ființă neprimită. Căci aceste lucruri sunt, așa cum a fost spus, de nesusținut.

Iar acest lucru se argumentează la fel și cu privire la predestinare: ceea ce este predestinat din eternitate să fie, putea din eternitate să nu fi fost predestinat să fie, sau să fi fost predestinat să nu fie, așadar la fel ca și în cazul creaturii. Și, chiar dacă se consideră că are ființă eternă de la Dumnezeu, împreună cu aceasta stă faptul că ea putea să nu fi avut ființă din eternitate de la Dumnezeu, și astfel că putea să aibă ființă primită de la el într-un anumit timp. Se cuvine spus că acest lucru nu este asemănător: fiindcă a avea ființă de la Dumnezeu semnifică ceea ce nu este raportat la un anumit semn determinat al

timpului sau al duratei, așa cum face ființa predestinată de Dumnezeu prin sensul pe care îl are „prefixul” „*prae*”. Căci nimic nu este predestinat, decât dacă ființa acelui lucru are în urmă predestinarea însăși, fiindcă nu este predestinat decât ceea ce începe să existe într-un semn determinat al timpului, și, fiindcă în acest semn nu începe să existe din nicio necesitate, fiindcă aceasta este predestinată să fie în acel „moment”, este adevărat că putea să nu fi fost în acel „moment”. Și ceea ce putea să nu fi fost în acel moment, putea fi predestinat de Dumnezeu să nu fie, sau să nu fie predestinat să fie, fiindcă predestinarea, chiar dacă este eternă, corespunde totuși întotdeauna lucrului predestinat. Și apoi, fiindcă lucrul care este predestinat că va fi semnifică lucrarea actului divin în raport cu un anumit timp determinat, față de care lucrul se poate raporta altfel, a avea ființă de la Dumnezeu semnifică lucrarea actului divin, dar nu în raport cu un anumit timp determinat. Dar a avea ființă determinată de la Dumnezeu din eternitate, semnifică întru totul actul de deasupra oricărui timp desemnat și finit, astfel încât el nu se poate raporta altfel la niciun timp determinat, ba chiar față de eternitatea infinită, în care există cu totul o lipsă de a se putea raporta altfel, așa cum rezultă din demonstrația produsă.

Din acest motiv rezultă în mod evident că ceea ce este predestinat din eternitate să fie, a putut să nu fie predestinat să fie, sau să fie predestinat să nu fie, însă cel care are ființă de la Dumnezeu din eternitate nu putea avea din eternitate neființă de la el, și nici să aibă ființă primită în vreun fel, așa cum a fost predeterminat, așa cum bine spune și într-o manieră elegantă Filosoful că, în cazul celor perpetue și care au ființă întotdeauna, ființa și putința nu se deosebesc²⁷.

„*La contraargumente*”.

Prin aceasta rezultă respingerea celui dintâi contraargument, care presupune ceva fals: anume că a considera creatura din eternitate nu este contradictoriu. La cel de-al doilea, că Dumnezeu a făcut creatura fie în eternitate fie în afara ei, se cuvine spus că în afară, dar nu într-o durată care ar fi depășit eternitatea, ci care începuse sub „semnul” eternității, așa cum spune Augustin în *Despre cetatea lui*

Dumnezeu, XII, cap. 15: *„Dumnezeu a existat dintotdeauna înaintea lumii”, dur în niciun timp el nu a fost fără ea, iar nu precedând-o sub aspectul distanței care se scurge, ci sub aspectul stătătoarei eternități”*¹.

Argumentele aduse la cele propuse își trag concluzia cu necesitate, în cazul în care cineva ar privi mai în adâncime cele determinate alături.

Cele 219 teze ale lui Siger din Brabant și Boetius din Dacia și ale altora, condamnate în anul 1277 de episcopul Étienne Templier al Parisului, la sfatul doctorilor în Sfânta Scriptură.

Paris, „7” martie

Stephanus, prin îngăduință divină slujitor umil al bisericii Parisului, salută întru Fiul preamăritei Fecioare pe toți cei care urmează să ia la cunoștință această scrisoare. Stârnită de ardoarea și numărul mare al persoanelor importante și de vază, s-a strecurat știrea că unii magiștri și studenți parizieni ai Facultății de Arte¹, întrecându-și propriile opreliști, au avut îndrăzneala de a trata și de a disputa anumite erori evidente și execrabile, ba mai degrabă deșertăciuni și falsități smintite din rotulul sau înscrisurile următoare (ele fiind prezentate în cele ce urmează, sau cuprinse în cele următoare ca fiind îndoielnice), fiindcă „aceștia” nu au luat seama la „vorba” lui Grigore²: *„cei care se străduiesc să vorbească cu înțelepciune să se sfiască de la o lucrare de proporții, pentru ca adunarea celor care îi ascultă să nu se tulbure la vorbele lor”*, mai ales fiindcă erorile de mai înainte au fost edificate în scrierile păgânilor care le susțin concepându-le – oh, ce rușine! – anume pentru neștiința lor, astfel încât ei să nu știe să le ofere răspuns.

Pentru a nu părea că ei susțin ceea ce indică astfel, răspunsurile lor sunt atât de temătoare încât se izbesc de Caribda atunci când doresc să evite Scila. Ei spun că unele lucruri sunt adevărate potrivit filosofiei, dar nu și potrivit credinței catolice, ca și cum ar exista două adevăruri contrarii³ și ca și cum împotriva adevărului Sfintei Scripturi ar putea sta un adevăr în cele spuse de păgânii blestemați despre care a fost scris: *„Voi da de gol înțelepciunea înțelepților”*, fiindcă adevărata înțelepciune dă de gol înțelepciunea falsă. O, dacă ar ajunge aceștia la

sfatul înțeleptului care spune: „*Dacă ai minte, răspunde aproapei tale, iar de nu, să-ți fie mâna peste gura ta, pentru ca să nu fii cuprins de cuvântul lipsit de cuminenie și să te smintești*”⁵.

Prin urmare, pentru ca o vorbire imprudentă să nu îi atragă în eroare pe cei simpli, noi⁶, atât dintre doctorii în Sacra Scriptură cât și dintre alți bărbați prudenți, fiind întrunit sfatul „episcopatului”, interzicem cu severitate ivirea unor asemenea teze și le condamnăm în totalitate, excomunicându-i pe toți cei care ar propune ca dogmă erorile numite sau pe vreuna dintre ele sau și-ar lua îndrăzneala de a le apăra sau a le susține în vreun fel, precum și pe auditorii lui. De nu ne vor aduce în șapte zile nouă, sau cancelarului Parisului⁷, spre a ne prezenta cele care trebuie incriminate, se va trece negreșit la alte pedepse pentru vinovăția „lor”, după cum o va dicta legea.

Condamnăm de asemenea și cartea *Despre iubire* sau *Despre zeul iubiri* fi care începe cu „*Mult m-au rugat... etc*”. Și se încheie cu „*Păzește-te, Gauthier, să practici îndrumările iubirii etc*”; la fel și cartea de geomanție⁹ care începe cu „*Indienii erau de părere... etc*”. Și se termină cu „*reflectează deci la aceasta și vei descoperi... etc*”.¹⁰, și la fel cărțile, rotulele sau caietele¹¹ de magie neagră sau care conțin încercări de ghicire a destinului, invocații ale demonilor sau formule magice de primejduire a sufletelor, sau în care se tratează despre acestea și cele asemenea care se împotrivesc în chip evident credinței ortodoxe și bunelor moravuri, prin aceeași sentință a noastră în cazul tuturor celor care ar propune ca dogmă aceste rotule, cărți ori caiete sau le-ar asculta. De nu ni le vor arăta în mai puțin de șapte zile nouă sau cancelarului Parisului numit mai înainte, în felul în care s-a arătat mai sus, pentru a da sentința de excomunicare în privința lor, vom trece negreșit la alte pedepse, după cum ar cere-o greutatea vinei.

Data în anul domnului 1276¹², în duminica în care s-a cântat *Lethare Jherusalem*¹, în curia pariziană.

Se încheie epistola. Urmează erorile anunțate în rotul.

1. Că Dumnezeu nu este treime și unul, fiindcă treimea este incompatibilă cu simplitatea supremă. Căci acolo unde există o pluralitate reală, acolo se află în mod necesar o adăugire și o

compunere. De pildă, conglomeratul de piatră.

2. Că Dumnezeu nu poate genera ceva similar lui. Ceea ce este generat, are un principiu de care depinde. Și, că pentru Dumnezeu generarea nu ar fi un semn al perfecțiunii¹⁴.

3. Că Dumnezeu nu cunoaște altele din afara sa¹⁵.

4. Că nimic nu este etern în final care să nu fi fost etern la început.

5. Că toate cele separate¹⁶ sunt coeterne cu principiul prim.

6. Că de îndată ce corpurile cerești vor reveni în același punct, fapt care se va petrece peste treizeci și șase de mii de ani, ele vor produce același efect, fiindcă ele sunt aceleași¹⁷.

7. Că intelectul nu este forma corpului, decât asemeni corăbierului față de corabie, și nici nu este desăvârșirea esențială a omului¹⁸.

8. Că intelectul, atunci când dorește, părăsește corpul, iar când dorește, revine în el.

9. Că nu a existat primul om și nici nu va exista ultimul, ba, dimpotrivă, generarea omului din om a avut loc dintotdeauna și va avea loc întotdeauna¹⁹.

10. Că generarea omului este circulară, întrucât forma omului revine de mai multe ori peste aceeași parte a materiei.

11. Că omul este om, cu excepția sufletului rațional.

12. Că este necesar ca Socrate să se schimbe ca natură și specie, dacă trebuie să fie etern, fiindcă el nu a fost făcut pentru a primi eternitatea.

13. Că din facultatea sensibilă și intelectuală în om nu se realizează o unitate prin esență decât asemeni „unității provenite din inteligență și planetă, adică o unitate prin operare.

14. Că despre om se spune că înțelege în măsura în care se spune că cerul înțelege din sine, sau trăiește, sau se mișcă, adică întrucât agentul acestor acțiuni este unit cu el asemeni motorului cu mobilul său și nu în sens substanțial.

15. Că omul după moarte este lipsit de orice bun.

16. Că, dacă s-ar spune despre un lucru că este eretic fiindcă

este contra credinței, nu trebuie să ne îngrijorăm în privința credinței²⁰.

17. Că unui corp distrus nu i se poate întâmpla să se refacă același ca număr, și nici să reînvie același ca număr.

18. Că filosoful nu este dator să admită învierea viitoare, pentru că ea este imposibil de cercetat prin rațiune.

— Eroare, fiindcă filosoful însuși trebuie să-și cuprindă gândul în urmarea lui Cristos²¹.

19. Că sufletul separat nu pătimește din partea focului.

20. Că legea naturală interzice uciderea animalelor lipsite de rațiune ca și a celor raționale, deși nu în aceeași măsură.

21. Că nimic nu are loc la întâmplare, ci toate se petrec din necesitate și că toate cele care vor avea loc în viitor vor avea loc din necesitate, iar cele ce nu vor avea loc, este imposibil să fie, și că nimic nu se petrece în mod contingent, dacă se iau în considerare toate cauzele.

— Eroare, fiindcă întâlnirea dintre cauze provine de la definirea cauzală, așa cum spune Boetius în *Despre mângâierile „filosofiei”*²².

22. Că fericirea nu poate fi primită de la Dumnezeu nemediat.

23. Că a spune despre Dumnezeu că el dă fericire unora și altora nu, este lipsit de rațiune și este o nălucire.

203

CELE 219 TEZE

24. Că nu toate științele sunt necesare, cu excepția celor filosofice, și că nu sunt necesare decât ca o deprindere a omului.

25. Că Dumnezeu nu poate oferi perpetuitate unui lucru schimbător și coruptibil.

26. Că prima cauză ar putea produce un efect egal cu sine doar dacă și-ar modera propria potență.

27. Că Dumnezeu nu ar putea face mai multe suflete ca număr.

28. Că Dumnezeu nu a creat niciodată mai multă inteligență decât a creat „inițial”.

29. Că Dumnezeu deține virtuți infinite în durată, dar nu în act, fiindcă o asemenea infinitate nu există (decât într-un corp infinit, dacă

acesta ar exista, totuși).

30. Că inteligențele superioare au creat sufletele raționale fără mișcarea cerului²³, în vreme ce inteligențele inferioare au creat vegetativul și senzitivul prin medierea mișcării cerului.

31. Că intelectul uman este etern, deoarece se raportează întotdeauna în același fel la cauza sa, și pentru că nu are materia prin care să se afle mai întâi în potență și apoi în act²⁴.

32. Că intelectul este unul ca număr pentru toți, chiar dacă se separă după un anume corp, deși nu după toate.

33. Că răpirile și viziunile nu au loc decât prin natură.

34. Că prima cauză nu poate face mai multe lumi.

35. Că în lipsa unui agent propriu, cum este tatăl și omul, omul nu se poate ivi de la Dumnezeu.

36. Că în această viață îl putem înțelege pe Dumnezeu prin esență.

37. Că nimic nu se cuvine crezut decât dacă este cunoscut prin sine sau dacă poate urma din cele cunoscute prin sine.

38. Că Dumnezeu nu a putut face materia primă decât prin medierea corpului celest.

39. Că dintr-o voință veche nu se poate trece la una nouă fără o schimbare a celei anterioare.

40. Că nu există o stare mai strălucită decât cultivarea filosofiei²⁵.

41. Că, o dată ce intelectul lui Socrate a fost corupt, el nu mai are știința celor pe care le avusese.

42. Că prima cauză nu are știința viitoarelor contingente. Primul motiv este acela că viitoarele contingente nu sunt ființe. Cel de-al doilea, că viitoarele contingente sunt particulare: însă Dumnezeu cunoaște printr-o virtute intelectuală care nu poate cunoaște particularul.

De aceea, dacă nu ar exista simțul, poate că intelectul nu ar distinge între Socrate și Platon, deși ar distinge între om și măgar. Cel de-al treilea „motiv” este ordinea celor cauzate în raport cu cauzatul: căci preștiința divină este cauza necesară a celor precunoscute. Al

patrula „motiv” este ordinea științei în raport cu ceea ce este știut: deși nu știința este cauza a ceea ce este știut, din care el este știut, „totuși” el este determinat către celălalt termen al opoziției²⁶: și aceasta în mult mai mare măsură în știința divină decât în a noastră.

43. Că principiul prim nu poate fi cauza fapturilor diverse în lumea de aici de jos decât prin medierea altor cauze, întrucât niciun agent al schimbării nu îl schimbă decât pe cel schimbat.

44. Că de la un agent prim nu poate proveni o multitudine de efecte.

45. Că principiul prim nu este cauza proprie a celor eterne, decât în sens metaforic, deoarece ea le ține în ființă: dacă ea nu ar fi, atunci nu ar fi nici ele.

46. Că, după cum nu se poate ivi nimic din materie în lipsa agentului, tot astfel nici din agent nu se poate ivi nimic în lipsa materiei; și că Dumnezeu nu poate fi cauză eficientă decât în măsura în care dispune de ființă în potența materiei.

47. Că ființele se abat de la ordinea cauzei prime considerată în sine, chiar dacă nu în ordinea raportată la alte cauze agente din univers.

— Eroare, fiindcă ordinea ființelor se raportează în mod esențial și mai cu seamă inseparabil la cauza primă, mai degrabă decât la cauzele inferioare.

48. Că Dumnezeu nu poate fi cauza unei făpturi noi, și nici nu poate produce ceva ca nou.

49. Că Dumnezeu nu poate mișca cerul în linie dreaptă. Motivul este acela că în acest caz ar rămâne în urmă vidul.

50. Că Dumnezeu nu poate mișca ceva în mod neregulat, adică în alt chip decât mișcă, deoarece în el nu se află o diversitate a voinței.

51. Că Dumnezeu este etern în acțiune și în mișcare, ca și în ființă; altminteri ar fi fost determinat de un altul care ar fi fost înaintea lui.

52. Că acela care se determină de la sine, ca de pildă Dumnezeu, fie că acționează în mod etern, fie deloc. Și că multe sunt eterne.

53. Că este necesar ca Dumnezeu să facă tot ceea ce se ivește

nemediat de la el.

— Eroare, fie că se înțelege cu privire la necesitatea constrângerii care înlătură libertatea, fie cu privire la necesitatea neschimbării, care presupune neputința de a face ceva anume²⁷.

54. Că principiul prim nu poate produce în mod nemediat cele generabile, fiindcă ele sunt efecte noi. Un efect nou reclamă o cauză nemediată cu care se poate afla în alt raport.

55. Că principiul prim nu poate produce nimic în afară de sine, fiindcă orice deosebire care este între agent și cel făcut are loc prin materie.

56. Că Dumnezeu nu poate cunoaște nemediat contingentele, decât prin altă cauză proximă și particulară.

57. Că, dacă toate cauzele fuseseră vreodată în repaus, este necesar să presupunem un Dumnezeu mobil.

58. Că Dumnezeu este cauza necesară a inteligenței prime; de îndată ce ea este presupusă, este presupus și efectul, iar acestea sunt simultane în durată.

59. Că Dumnezeu este cauza necesară a mișcărilor corpurilor superioare și a întâlnirilor stelelor și a diviziunilor conținute în ele.

60. Că, pentru ca toate efectele să fie necesare în raport cu cauza primă, nu este destul ca prima cauză însăși să fie continuă, ci este necesar ca și cauzele medii să fie continue.

61. Că Dumnezeu poate face lucruri contrarii, adică, prin medierea unui corp celest, ceea ce este divers într-un loc anume.

62. Că Dumnezeu deține virtuți infinite, nu fiindcă ar face ceva din nimic, ci întrucât continuă mișcarea infinită.

63. Că Dumnezeu nu are putere în efectele secundare în lipsa cauzei secundare înseși.

64. Că efectul nemediat în raport cu primul trebuie să fie unul singur și într-un tot asemănător cu cel dintâi.

65. Că Dumnezeu sau inteligența nu scufundă știința sufletului uman în somn decât prin medierea corpului ceresc.

66. Că motoarele prime sunt mai multe.

67. Că primul „motor” nemișcat nu mișcă în sine decât prin

medierea unei alte mișcări, și că un asemenea mișcător imobil este o parte a mișcării din sine.

68. Că potența activă, care poate exista în lipsa operării, este amestecată cu potența pasivă.

— Eroare, dacă se aplică oricărei operații²⁸.

69. Că substanțele separate, întrucât au o singură dorință, nu sunt schimbate în timpul operării.

70. Că inteligențele sau substanțele separate, pe care ei le numesc eterne, nu au o cauză eficientă în sens propriu, ci metaforic, fiindcă au o cauză care le păstrează în ființă; ele nu sunt făcute ca noi, fiindcă astfel ar fi fost schimbătoare.

71. Că în substanțele separate nu este cu puțință nicio schimbare; ele nici nu sunt în potență față de ceva, fiindcă sunt eterne și independente de materie.

72. Că substanțele separate sunt eterne, fiindcă nu au materia prin care să se găsească mai întâi în potență decât în act, și provin de la o cauză care este întotdeauna sub același raport.

73. Că substanțele separate creează lucrurile prin intelectul lor.

74. Că inteligența motoare a cerului are influență asupra sufletului rațional, precum are influență corpul cerului asupra corpului uman.

75. Că îngerul nu are putere asupra actelor opuse nemediat, ci asupra actelor mediate printr-o mediere străină, cum este o planetă.

76. Că îngerul nu înțelege nimic ca pe o noutate.

77. Că, dacă ar exista anumite substanțe separate care să nu miște un anume corp în această lume sensibilă, ele nu și-ar avea locul în univers.

78. Că substanțele care sunt pentru eternitate separate de materie dețin un bun care este posibil pentru ele și nu doresc un altul care le lipsește.

79. Că substanțele separate sunt propria esență, fiindcă în cazul lor totuna este „faptul că este” și „cel prin care este”²⁹.

80. Că tot ceea ce nu are materie este etern; fiindcă, ceea ce nu a fost făcut prin schimbarea materiei, nu exista dinainte: prin urmare

este etern.

81. Că, întrucât inteligențele nu dețin o materie, Dumnezeu nu poate face mai multe în aceeași specie³⁰.

82. Că inteligențele superioare nu sunt cauza unei anumite noutăți în cele inferioare și că cele superioare sunt cauze eterne ale cunoașterii.

83. Că inteligența este desăvârșită de Dumnezeu în eternitate, fiindcă în sens de întreg ea este neschimbătoare, pe când sufletul cerului nu.

84. Că inteligența primește de la Dumnezeu ființă prin inteligențele medii.

85. Că știința inteligenței nu diferă de substanța ei; căci acolo unde nu există o deosebire a înțelesului de intelect, nu este nicio deosebire a intelectelor.

86. Că substanțele separate sunt infinite în act. Căci infinitatea nu este imposibilă decât în lucrurile materiale.

7. Că lumea este eternă, în ceea ce privește toate speciile cuprinse în ea; și că timpul este etern, și mișcarea, și materia, și agentul, și cel care pătimește; și pentru că aceasta provine de la potența infinită a lui Dumnezeu, este cu neputință să existe o înnoire în efect în lipsa unei înnoiri în cauză.

88. Că nimic nu este nou, decât dacă cerul ar fi schimbat după materia celor generabile.

89. Că este imposibil să se respingă argumentele filosofului cu privire la eternitatea lumii, decât dacă am spune că voința lui ar implica lucruri contradictorii.

90. Că filosoful naturalist trebuie să nege pur și simplu noutatea lumii, fiindcă el se bazează pe cauze naturale și pe argumente naturale. Credinciosul însă poate nega eternitatea lumii, fiindcă el se bazează pe cauze supranaturale³¹.

91. Că argumentul filosofului care demonstrează că mișcarea cerului este eternă nu este sofistică; și este bizar că oamenii cu profunzime nu văd aceasta.

92. Că corpurile celeste sunt mișcate de un principiu intrinsec,

care este sufletul; și că ele sunt mișcate prin suflet și prin virtutea dorinței, asemeni animalului. Căci după cum animalul care dorește se mișcă, tot astfel și cerul.

93. Că corpurile celeste au de la sine eternitatea substanței lor, dar nu eternitatea mișcării.

94. Că există două principii eterne, adică corpul cerului și sufletul lui.

95. Că între cele cerești există trei principii: subiectul mișcării eterne, sufletul corpului celest și mișcătorul prim ca dorit.

— Este o eroare în privința primelor două.

96. Că Dumnezeu nu poate multiplica indivizii sub o singură specie fără materie.

97. Că indivizii aceleiași specii se deosebesc doar după configurația materiei, precum Socrate și Platon, și că nu este bizar dacă forma umană care există în fiecare dintre ei aceeași ca număr este aceeași ca număr în locuri diverse.

98. Că lumea este eternă, fiindcă ceea ce are o natură prin care poate fi în întregul viitor, are și natura prin care poate fi în întregul trecut.

99. Că lumea, deși este făcută din nimic, nu este făcută totuși ca o noutate; și chiar dacă ea a ieșit din neființă la ființă, totuși neființa nu a precedat ființa în durată, ci numai în natură³².

100. Că teologii care spun că cerul uneori se află în repaus, discută pornind de la presupuziții false; și că a spune că cerul există și că nu este mișcat înseamnă a spune „lucruri” contradictorii.

101. Că revoluțiile cerului au fost în trecut infinite ca număr, dar nu a fost imposibil să fie înțelese ca depinzând de cauza primă, ci de intelectul creat.

102. Că sufletul cerului este inteligență, iar planetele celeste nu sunt instrumente ale inteligențelor, ci organe, precum urechea și ochiul sunt organe ale facultății senzitive.

103. Că forma care trebuie să existe și să se ivească în materie nu poate fi acționată de cel care nu acționează din materie.

104. Că umanitatea nu este forma lucrului, ci a rațiunii.

105. Că forma omului nu provine din afară, ci este scoasă la iveală din potența materiei, fiindcă altminteri nu ar fi o generare univocă.

106. Că planeta este cauza efectivă nemediată a tuturor formelor.

107. Că elementele sunt eterne. Ele sunt totuși făcute ca noi în configurația pe care tocmai o au.

108. Că sufletul omenesc nu este mobil în niciun chip după loc, nici prin sine, nici prin accident; și dacă el este localizat prin substanța sa, el nu se va mișca niciodată dintr-un loc în altul.

109. Că substanța sufletului este eternă, și că intelectul activ și cel posibil sunt eterni.

110. Că mișcările cerului au loc din pricina sufletului intelectual, iar sufletul intelectual sau intelectul nu poate deveni manifest decât prin medierea unui corp.

111. Că nicio formă care provine din afară nu poate deveni una cu materia. Ceea ce este separabil nu devine unul împreună cu ceea ce este coruptibil.

112. Că inteligențele superioare produc o impresie în cele inferioare, după cum un suflet produce o impresie în altul, și chiar în sufletul senzitiv; iar printr-o asemenea impresie un descântător azvârle cămila în prăpastie numai din privire.

113. Că, potrivit filosofiei, sufletul separat nu este alterabil, în vreme ce, potrivit credinței, el se alterează.

114. Că animalul rămâne viu până ce îl părăsește sufletul rațional.

115. Că sufletul rațional le cunoaște pe toate celelalte dacă se cunoaște pe sine, căci specia tuturor lucrurilor sunt concreate cu ea. Dar această cunoaștere nu se datorează intelectului nostru în măsura în care este al nostru, ci în măsura în care este intelect agent.

116. Că sufletul este inseparabil de corp, și că, pentru a se corupe armonia corporală, este corupt sufletul.

117. Că știința magistrului și a discipolului este una ca număr. Motivul este acela că intelectul este astfel unul, fiindcă forma nu se

multiplică decât dacă este scoasă la iveală din potența materiei.

118. Că intelectul agent nu este pus în legătură cu intelectul nostru posibil; și că intelectul posibil nu este unit cu noi ca substanță. Iar dacă ar fi unit cu noi ca formă, ar fi inseparabil.

119. Că operația intelectului care nu este unit întră în legătură cu corpul astfel încât operația aparține lucrului care nu are forma prin care se operează.

— Eroare, fiindcă se consideră că intelectul nu este forma omului.

120. Că nu se poate ști nimic despre intelect după separarea lui.

121. Că intelectul, care este desăvârșirea ultimă a omului, este întru totul abstras.

122. Că intelectul posibil este inseparabil de corp în sine în ceea ce privește un anumit act care este perceperea speciilor și în ceea ce privește judecata care se face în sine prin dobândirea speciilor sau prin compunerea inteligibilelor.

— Eroare, dacă acest lucru este extins asupra oricărei percepții³³.

123. Că intelectul agent este o anumită substanță separată superioară intelectului posibil, și că, potrivit substanței, potența și operația sunt separate de corp, și nu sunt formă a corpului uman.

124. Că este neconvenabil să se considere că anumite intelecte sunt mai nobile decât altele, fiindcă, dat fiind faptul că această diversitate nu poate proveni din partea corpurilor, e necesar să provină din partea inteligențelor, iar astfel sufletele nobile și ignobile ar aparține în mod necesar unor specii diverse, ca și inteligențele.

— Eroare, fiindcă astfel sufletul lui Cristos nu ar fi mai nobil decât cel al lui Iuda³⁴.

125. Că intelectul posibil nu este nimic în act înainte de a înțelege, fiindcă este în natura inteligibilului ca o ființă în act să fie ființa care înțelege în act.

126. Că intelectul speculativ este în sine etern și incoruptibil; în raport cu un om singular el se corupe de îndată ce se corup în acesta imaginile.

127. Că din cel care înțelege și din cel înțeles rezultă o singură substanță, întrucât intelectul este inteligența însăși în sens formal.

128. Că acela care, prin natura sa, nu este determinat spre a fi sau a nu fi, nu este determinat la ceea ce este necesar în privința lui decât printr-un altul.

129. Că voința unei pasiuni care persistă și știința particularului în act nu pot acționa împotriva.

130. Că, dacă rațiunea este dreaptă, atunci și voința este dreaptă.

— Eroare, fiindcă aceasta este contra glosei lui Augustin asupra psalmului „*Țintea cu ardoare inima mea să dorească...*” etc. Și fiindcă voința, dacă acest lucru ar avea loc, nu ar mai avea nevoie pentru dreptatea ei de grație, ci numai de știință, ceea ce este eroarea lui Pelagius³⁵.

131. Că de îndată ce voința se află într-o anumită dispoziție căreia i se cunoaște mișcarea și dacă această dispoziție este stabilă astfel, este cu neputință ca voința să nu voiască.

132. Că o planetă este cauza voinței medicului de a însănătoși.

133. Că voința și intelectul nu se mișcă în act prin sine, ci prin cauza eternă, anume prin corpurile celeste.

134. Că dorința, de îndată ce încetează piedicile, este în mod necesar pusă în mișcare de facultatea dorinței.

— Eroare în ceea ce privește facultatea intelectuală.

135. Că voința este în sine indeterminată în raport cu cele care i se opun, ca de pildă materia; ea este însă determinată de facultatea dorinței, ca o materie de agentul ei.

136. Că omul activ acționează din constrângerea pasiunii.

137. Că, deși generarea omului poate să lipsească, totuși nu lipsește în ceea ce privește virtutea celui dintâi, fiindcă prima planetă nu numai că influențează generarea elementelor, dar chiar și a oamenilor.

138. Că, deși Dumnezeu nu este alăturat ființelor în ceea ce privește rațiunea cauzei materiale sau formale, totuși el nu lasă un accident să fie fără un subiect în privința rațiunii căruia el este în act în

subiect.

139. Că accidentul care există fără un subiect nu este accident decât în sens echivoc; și că este imposibil ca o cantitate sau o dimensiune să existe în sine. Căci aceasta ar însemna ca ele însele să fie substanțe.

140. Că a face ca un accident să fie fără subiect conține o rațiune imposibilă și care implică o contradicție.

141. Că Dumnezeu nu poate face ca un accident să fie fără subiect, și nici mai multe dimensiuni să existe simultan.

142. Că din diversitatea locurilor rezultă necesitățile întâmplărilor.

143. Că diferitele stări ale oamenilor sunt semnificate după diferitele semne ale cerului, atât în ceea ce privește darurile spirituale, cât și ale lucrurilor temporale.

144. Că orice bun care este posibil pentru om constă în virtuțile intelectuale.

145. Că nu există nicio problemă disputabilă prin rațiune pe care filosoful să nu fie dator să o dispute și să o determine, fiindcă rațiunile sunt luate de la fapte. Însă filosofia are de luat în considerare fiecare fapt potrivit cu diferitele lui părți³⁶.

146. Că posibilul sau imposibilul în sine, adică în toate sensurile, este posibil sau imposibil conform filosofiei.

147. Că imposibilul în sine nu se poate ivi de la Dumnezeu, sau de la un alt agent.

— Eroare, dacă acest lucru se înțelege cu privire la imposibilul natural.

148. Că omul poate deveni, prin hrănire, un altul ca număr și în sens individual.

149. Că intelectul este diferit în rațiune după cum Dumnezeu se înțelege pe sine și după cum le înțelege pe celelalte.

— Eroare, fiindcă, deși sunt rațiuni diferite de înțelegere, nu există, totuși, un alt intelect după rațiune.

150. Că omul nu trebuie să se mulțumească cu autoritatea pentru a obține o certitudine într-o anumită problemă.

151. Că, pentru ca omul să aibă o anumită certitudine a unei anumite concluzii, trebuie ca aceasta să fie întemeiată pe niște principii cunoscute prin sine.

— Eroare, fiindcă se vorbește în sens general atât despre certitudinea aprehensiunii, cât și de aceea a adeziunii.

152. Că discursurile teologilor sunt întemeiate pe mituri.

153. Că nu se cunoaște nimic mai mult decât cunoaște teologia.

154. Că înțelepții lumii sunt numai filosofi³⁷.

155. Că nu trebuie să ne îngrijim de înmormântare.

156. Că, dacă cerul și-ar înceta mișcarea, stelele nu ar mai acționa în constelații, deoarece nu ar mai exista Dumnezeu.

157. Că omul cumpănit în privința intelectului și a afectului, după cum poate fi în mod suficient prin virtuțile intelectuale și altele morale, despre care Filosoful a vorbit în *Etici*, este în mod suficient dispus la o fericire eternă.

158. Că în urma unei concluzii făcute despre o anumită faptuire viitoare, voința nu rămâne liberă; și că „concluziile” aproape că sunt legitime doar în vederea restrângerii ignoranței, și pentru ca restrângerea să fie principiul cunoașterii altora.

159. Că voința omului este constrânsă de cunoașterea sa, ca și dorința unei brute³⁸.

160. Că niciun agent nu se poate pune în legătură cu oricine, ba chiar este determinat.

161. Că efectele stelelor asupra liberului-arbitru sunt ascunse.

162. Că voința noastră se supune puterii corpurilor cerești.

163. Că voința urmează în mod necesar ceea ce este neîndoielnic crezut de rațiune; și că nu ne putem abține de la ceea ce rațiunea dictează. Această impunere a necesității nu este o constrângere, ci natura voinței.

164. Că omul își urmează dorința în toate acțiunile sale, și întotdeauna pe cea mai intensă.

— Eroare, dacă aceasta se înțelege cu privire la cea mai intensă în mișcare.

165. Că nu este cu puțință să existe păcat în potentele sufletelor

superioare. Și astfel păcatul se ivește din pătimire, nu din voință.

166. Că păcatul contra naturii, ca de pildă abuzul în relația sexuală, chiar dacă este contra naturii speciei, nu este totuși contra naturii individului.

167. Că intențiile oamenilor și schimbările lor se cunosc după anumite semne, și dacă intențiile urmează să fie realizate, și că prin asemenea scheme se cunoaște soarta pelerinilor, căderea în captivitate a oamenilor, eliberarea captivilor, și dacă în viitor vor fi savanți sau tâlhari.

168. Că nu este o virtute în mod esențial cumpătarea.

169. Că abstenența totală de la actul cărnii corupe virtutea și specia.

170. Că cel sărac în bunuri materiale nu poate acționa bine în domeniul moralei.

171. Că umilința, în cazul celui care nu arată că o are, ci se disprețuiește și se umilește, nu este o virtute.

— Eroare, dacă se înțelege „că nu este” nici virtute, nici act virtuos.

172. Că desfătarea în acte amoroase nu împiedică actul sau uzul intelectului.

173. Că știința contrariilor este singura cauză pentru care sufletul rațional are putere asupra celor opuse; și că facultatea simplă „a voinței”³⁹ nu are putere asupra celor opuse decât prin accident și în funcție de o altă „facultate”.

174. Că în legea creștină există mituri și falsuri, ca și în alte „legi”.

175. Că legea creștină împiedică învățarea.

176. Că fericirea se obține în această viață și nu în alta.

177. Că nu sunt cu puțință alte virtuți, decât fie deprinse, fie înnăscute⁴⁰.

178. Că sfârșitul tuturor grozăviilor este moartea.

— Eroare, dacă se exclude grozăvia iadului, care este cea mai mare.

179. Că o spovedanie se cuvine făcută numai de formă.

180. Că nu are rost să ne rugăm.

181. Că nu este castitatea un bun mai mare decât abstinenta totală.

182. Că este posibil ca în mod natural să aibă loc un potop de foc.

183. Că simpla prostituție, ca de pildă între un „bărbat” liber și o „femeie” liberă, nu este un păcat.

184. Că nu este cu puțință creația, chiar dacă, potrivit credinței, se cuvine susținut contrariul.

185. Că nu este adevărat faptul că ceva s-a ivit din nimic, și nici că s-a ivit în cea dintâi creație.

186. Că cerul nu se află niciodată în repaus, fiindcă generarea celor inferioare, care este scopul mișcării cerului, nu trebuie să înceteze. Un alt motiv este acela că cerul își are ființa și virtutea sa de la motorul său, iar acesta ține în ființă cerul prin mișcarea sa. De aceea, dacă ar înceta din mișcare, ar înceta și din ființă.

187. Că, dacă noi înțelegem mai mult sau mai puțin, acest lucru provine de la intelectul pasiv, despre care se spune că este o potență senzitivă.

— Eroare, fiindcă aceasta implică „existența” unui singur intelect în toți oamenii, sau o egalitate în toate sufletele.

188. Că, dacă într-o anumită umoare, prin virtutea stelelor s-ar ajunge la o anumită proporție de felul proporției din sămânța părinților, din acea umoare s-ar putea naște un om. În acest fel, omul ar putea fi generat în mod suficient din putreziciune.

189. Că, întrucât inteligența este plină de forme, ea imprimă acele forme în materie prin corpurile celeste ca prin niște instrumente.

190. Că prima cauză este cea mai îndepărtată cauză a tuturor.

— Eroare, dacă aceasta se înțelege în sensul că ea nu este cea mai apropiată.

191. Că formele nu acceptă diviziuni decât prin materie.

— Eroare, dacă acest lucru nu se înțelege cumva cu privire la formele scoase la iveală din materie.

192. Că forma materială nu poate fi creată.

193. Că intelectul poate trece dintr-un corp în altul, astfel încât să fie motorul a diverse corpuri în mod succesiv.

194. Că sufletul nu voiește nimic decât mișcat de un altul. De aceea este fals faptul că sufletul însuși voiește.

— Eroare, dacă se înțelege că este mișcat de un altul, adică de facultatea dorinței sau de un obiect, astfel încât facultatea dorinței sau obiectul să fie unicul mobil al mișcării voinței înseși.

195. Că destinul, care este o configurație a universului, provine de la providența divină nu nemediat, ci prin medierea corpurilor superioare, și că acest destin nu impune necesitatea celor inferioare, fiindcă întâmpină o contrarietate, ci celor superioare.

196. Că aparține demnității posibilitatea de a face, în cauzele superioare, păcate și minuni în lipsa intenției, pentru că natura are în putere aceasta.

197. Că unele lucruri se petrec întâmplător urmând cauza primă, și că este fals ca toate să fie preordonate de la cauza primă, fiindcă atunci toate s-ar petrece din necesitate.

198. Că în cauzele eficiente cauza secundă deține o acțiune pe care nu o primește de la cauza primă.

199. Că în cauzele eficiente, dacă prima încetează, cea de-a doua nu încetează din operarea sa, deși atunci ea operează potrivit naturii sale.

200. Că evul și timpul nu sunt nimic în fapt, ci doar în aprehensiune⁴¹.

201. Că acela, care generează lumea ca întreg, presupune vidul, fiindcă locul precedă în mod necesar pe cel care este generat în „**acel**” loc; și atunci înaintea generării lumii a fost un loc nelocuit, care este vidul.

202. Că elementele premergătoare generării nu au fost făcute din acel haos, ci sunt eterne.

203. Că universul nu poate să înceteze, fiindcă agentul prim are de îndeplinit schimbarea întruna, când asupra unei forme, când asupra alteia, și în același fel materia născută trebuie să sufere schimbarea.

204. Că substanțele separate se află într-un loc anume prin

operare, și că ele nu pot fi mișcate de la o extremă la alta, și nici la mijloc, decât în măsura în care doresc să opereze fie în mijloc, fie la extreme.

— Eroare, dacă se înțelege că substanța nu se află într-un loc fără o operare, și nici nu trece de la un loc la altul.

205. Că timpul este infinit în ce privește fiecare dintre extremele sale, chiar dacă este imposibil să existe parcursuri infinite dintre care niciunul să nu urmeze să fie parcurs.

206. Că sănătatea, infirmitatea, viața și moartea depind de poziția astrelor și de aspectul destinului, în sensul că, dacă destinul fusese favorabil, „omul” trăiește, iar de nu, moare.

207. Că în ceasul nașterii omului, în corpul său și prin urmare în sufletul care urmează corpul, din ordinea cauzelor superioare și inferioare se află în om o dispoziție către anumite acțiuni și întâmplări.

— Eroare, dacă acest lucru nu se înțelege cu privire la evenimente naturale, și pe calea dispoziției „naturale”.

208. Că în cazul a două bunuri propuse, cel mai puternic este cel care mișcă cel mai puternic.

— Eroare, dacă acest lucru nu se înțelege în ceea ce privește binele care mișcă.

227

CELE 219 TEZE

209. Că toate mișcările voluntare se reduc la motorul prim.

— E-roare, dacă nu se înțelege acest lucru privitor la motorul prim în sine, și nu la cel creat, și dacă el este înțeles cu privire la mișcarea după substanță, și nu ca o lipsire de formă.

210. Că materia se supune în afară substanței spirituale.

— Eroare, dacă acest lucru se înțelege în sine și potrivit fiecărei modalități de schimbare.

211. Că intelectul nostru, prin „puterile” sale naturale, poate ajunge la cunoașterea cauzei prime.

— Asta suna rău, și este o eroare, dacă se înțelege ca o cunoaștere nemediată.

212. Că inteligența mișcă cerul numai prin voință.

213. Că natura, care este principiul mișcării în corpurile cerești, este inteligență motoare.

— Eroare, dacă aceasta se înțelege cu privire la natura intrinsecă, care este act sau formă.

214. Că sufletul nu fusese mișcat niciodată decât dacă și corpul fusese mișcat, tot așa cum greu sau ușor nu s-au mișcat niciodată decât dacă aerul a fost mișcat.

215. Că despre Dumnezeu nu se poate cunoaște decât că el însuși este, sau faptul că el este.

216. Că nu se poate înțelege în sens pozitiv că Dumnezeu este o ființă prin sine, ci doar în sens privativ „că este” o ființă prin sine.

217. Că o creație nu trebuie numită trecere la ființă.

— Eroare, dacă se înțelege cu privire la orice mod al schimbării⁴².

218. Că inteligența, sau îngerul, sau sufletul separat nu există deloc.

219. Că substanțele separate nu există deloc după substanță.

— Eroare, dacă se înțelege astfel că substanța nu se află într-un loc. Dacă însă se înțelege că substanța este rațiunea de a fi într-un loc, atunci este adevărat că nu există deloc după substanță.

Se încheie rotulul erorilor care conține 219 articole condamnate la Paris de către Stephanus, ca demn slujitor întru credință și episcop al aceleiași loc, în anul Domnului 1276, în ziua de duminică, în care s-a cântat *Lethare Jherusalem* în curia Parisului.

NOTE

NOTE LA ARISTOTEL

¹ Este foarte posibil ca pasajul să fie unul scris în tinerețe, sau în orice caz înaintea pasajului din *Metafizica* de mai jos, deoarece aici Aristotel prezintă ca antinomie ideea eternității lumii, pe care o va susține în fragmentele următoare selectate.

² În pasajul anterior al capitolului 8 din Cartea a IX-a, Aristotel tratase despre anterioritatea actului față de potență: în sens logic, în sens substanțial și după timp (pentru o analiză a acestei anteriorități triple, vezi *Postfața*).

³ Pasajul provine dintr-o critică a eleatismului: Aristotel își propune odată cu depășirea eleatismului o explicitare a devenirii ca diferență între anterior și posterior și a mișcării ca act al lucrului mișcat împreună cu mișcătorul său, în care semnificația devenirii este explicată prin teza celebră (cf. *Metafizica*, IX, 8) a anteriorității actului față de potență.

⁴ Principiul *ex nihih nihil fit* este comun eleaților și lui Aristotel. Dar odată cu *Sofistul* lui Platou, problema existenței nimicului devenise curentă ca nimic relativ (ca privare), punct în care atât Platou cât și Aristotel depășesc ulterior eleatismul.

⁵ Definiția triplă a cerului trimite în mod evident la tripla definiție a substanței din *Despre suflet* (412 a 5 sqq.), ca formă, ca materie și ca și compus. Această sugestie arată faptul că aspectul inteligibil al cerului are o funcție dublă: pe de o parte, Aristotel aduce în act cerul, pe de altă parte el aduce în act întreaga lume, cu sublunaritatea proprie cu tot. Această funcție dublă explică de ce spune Aristotel, în ultimele două pasaje citate din *Despre generarea animalelor* și din *Meteorologice*, că există o *analogie* între lumea sublunară și evenimentele cerești, care este altceva decât determinismul astral.

⁶ Sensul expresiei lui Aristotel redă unitatea celor doi termeni („anterior” și „posterior”) prin articolul *to* așezat înaintea lor. Interpretarea lui Martin Heidegger merge în aceeași direcție demonstrând faptul că „*acel anterior – și – posterior*” se referă la tensiunea din interiorul clipei ca pură diferență între ceea ce a fost și ceea ce urmează să fie. Mișcarea, pentru Aristotel, are ca măsură timpul (*Fizica*, Cartea a IV-a), iar eternitatea unuia se întemeiază pe eternitatea celuilalt. Interpretarea lui Martin Heidegger din *Grundprobleme cler Phänomenologie* sugerează traducerea expresiei ca o unitate cu referință unică (cf., în traducere engleză, Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, trad. Albert Hofstadter, Indiana Univ. Press, 1988, pp. 245 – 248). O soluție similară adoptă și traducătorii englezi R.P. Hardie și R.K. Gaye: *the before-and-after* (cf. Aristotle, *Physics*, în *Great Books of the Western*

word, vol. 7, *The works of Aristotle*, vol. I, reproducere după ediția W.D. Ross, 1936 – Encyclopaedia Britannica Inc.).

⁷ Aceste naturi sunt, pe de o parte, corpul, iar pe de altă parte, elementele „mai apropiate de divin”, adică elementele cerului.

⁸ Tema dificilă a fragmentului ține de înțelegerea acestui raport de analogie: el nu înseamnă o influență a corpurilor cerești asupra germinației, ci faptul că germinația deține un aspect inteligibil (propriul ei-Soc) care este analogic cu același ti Soc al corpurilor cerești.

Fragmentul este citat de Sf. Toma din Aquíno în tratatul *Despre unitatea intelectului contra averroistilor*, paragraful 47 (cf. Sf. Toma din Aquíno, *Despre unitatea intelectului...* ed. Decalog, Satu Mare, p. 40).

¹⁰ Cele două sublinieri din text ne aparțin. Pasajul aristotelic pune în lumină diferența pe care filosoful o vedea între natura cerului și a pământului: lumea sublunară are entelehie, în sensul în care, pentru ea, anterioritatea actului față de potență este întemeiată de prezența cerului, pe când cerul este în sine entelehie.

NOTE LA PLOTIN

¹ Fragmentul nu figurează în ediția lui Hermann Diels (cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1912). Este cu puțință ca el să fi fost considerat apocrif. După părerea lui Emile Brehier, fragmentul este inspirat după Platou, *Republica*, 498 b.

² Adăugăm „a zeului”, asemeni variantei lui Emile Brehier, întrucât cu același sens, în exprimarea sa extrem de obscură din punct de vedere gramatical, Plotin folosise ideea de voință de actualizare a formei cerului într-o materie.

³ Stilul eliptic, numeroasele obscurități gramaticale ale lui Plotin îl obligă pe traducător să devină preponderent interpre Ol lui Plotin. Ideea de bază a fragmentului este aceea că, dintre toate elementele, numai focul poate juca rolul materiei celeste, deoarece el este singurul dintre elemente care are o tendință naturală ascendentă și, în plus, mișcarea circulară a inteligenței celeste îl ajută să se mențină în sfera supralunară. Dar natura focului celest, așa cum apare pe tot parcursul tratatului (cf. mai ales paragraful 4, netradus aici) este diferită de

natura celui terestru, în sensul că el nu consumă nimic pentru a fi viu, asemeni câtorva importante „focuri” celeste ale literaturii simbolice (cf. de pildă, pe lângă textele hermetice despre foc, pasajul fundamental din Dionisie (Pseudo) Areopagitul, *Despre numele divine*, II, 8, ed. Institutul European, Iași, 1993, p. 62).

⁴ Am tradus termenul *vâxsaiq*, ecoc prin „plutire, navigație” (formă de acuzativ singular), pe când Emile Brehier schimbă forma frazei, spunând „*le mouvement circulaire de l'âme previent sa chute*” (cf. Plotin, *Enneades*, II, ed. Belles Lettres, Paris, 1924, p. 9), fără a-i schimba sensul, dar cu prețul schimbării complementului direct într-unul indirect.

⁵ Analogia dintre centrul corporal și centrul-origine a realității poate fi asemănat cu un pasaj din Theon din Smyrna (secolul II d.Hr.), care considera că centrul creaturii însuflețite este inima, în vreme ce centrul volumului corporal este ombilicul. Problema centrului, mult mai largă decât intuiția lui Theon și a lui Plotin, este intim legată de problema originii: a fi originar înseamnă a te situa la egală depărtare de tot ceea ce întemeiază originea (pasajul din Theon este citat în Arthur Koestler, *Lunaticii*, ed. Humanitas, București, 1995, pp. 64 – 65, traducere de Gheorghe Stratan).

⁶ Despre mișcarea circulară a naturii intelectuale Platou vorbise, între altele, în dialogul *Timaios*, 34 a. Tema, de notorietate în cadrul neoplatonismului, va fi reluată de Dionisie (Pseudo) Areopagitul, în *Despre numele divine*, IV, 9.

⁷ În pasajul anterior (cf. *Enneade*, III, 7, 3), Plotin vorbise despre viața care este hărăzită întregului lumii.

⁸ Plotin sugerează faptul că mișcarea circulară este manifestarea ființei ca individualitate: Ființa universală „produce” individualul prin mișcarea circulară, în sensul în care mișcarea circulară nu trebuie neapărat înțeleasă în sensul spațial, așa cum Plotin spusese în *Enneade*, II, 2, 2, în pasajul tradus mai sus.

⁹ Motivul statuii centrale, care reia un model al amplasamentului statuii zeului în templu, apăruse deja, cu o semnificație similară, în *Enneade*, I, 6, 8.

¹⁰ Termenul „Τῆς Τροῦ” t „Ti redă mișcarea ascendentă a realităților care provin din Unu, în vreme ce mișcarea contrară, anume aceea a procesiunii, va purta numele de updo Soc.

¹¹ Această ființă „eternă și mai mărunță” poate fi identificată cu cerul, principiu al mișcării circulare, în sens spațial și în sens noetic.

¹² Principiul enunțat asigură coeziunea ierarhiei, care produce realități inferioare, legate de realitatea proximă superioară prin iubire.

NOTE LA SF. AUGUSTIN

¹ Argumentul fusese deja expus în capitolul 10 al Cărții a XI-a a *Confesiunilor*. În toată Cartea a XI-a, Sf. Augustin dezvoltă o teorie a sufletului care există intratemporal (el este născut în timp, așa cum o va spune și mai jos), dar simultan el este singurul măsurător al timpului, în sensul în care sufletul poate realiza o „extensie” proprie asupra viitorului și trecutului: *distensio animi* (*Confess.*, XI, 26). Aceasta apare ca o doctrină a timpului care privilegiază ideea timpului ca o realitate *intra animam*, în vreme ce, la Averroes, timpul este și în suflet dar și în afara sufletului, iar unicitatea timpului *extraanimam* este asigurată de mișcările perfecte ale cerului.

² Pasajul prezintă o ambiguitate fundamentală: cum este cu putință ca nimic să nu fie coetern cu Dumnezeu, dar în același timp să existe unele realități create, dar „deasupra timpului”? Dacă Sf. Augustin nu are aici un ton ipotetic, ci unul categoric, atunci el realizează o contradicție cu propria doctrină, rezultată din incompleta eliberare de doctrina plotiniană a cerului inteligibil.

³ Cf. Platon, *Timaios*, 4 lb (sau: *cap.* 11). Sf. Augustin avusese acces la traducerea lui Cicero din dialogul *Timaios*, incompletă.

⁴ Sursa de inspirație pare a fi Porfir, *De regressu animae*, unde Porfir folosește expresia „urmă a ideilor” (ixvt\ twv eXSuv), însă pasajul augustinian reprezintă doar o formulare asemănătoare cu textul lui Porfir, citat probabil din memorie (cf. Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, vol. I, *Buch 1 bis 10*, Durândruck-Ausgabe DTV Klassik, eingeleitet und kommentiert von Karl Adresen, p. 620). Argumentul a intrat în acest fel în tradiția problemei eternității lumii și va fi invocat, așa cum se va vedea în cele ce urmează, de Henri din

Gând, de Albert cel Mare, de Boetius din Dacia și de Sf. Toma din Aquino, pentru ca la un moment dat Albert cel Mare să atribuie acest argument lui Augustin însuși (cf. *Note la Albert cel Mare*, nota 1).

⁵ Contraargumentul pe care trebuie să-l reținem din acest pasaj privește relația dintre suflet și rău: dacă sufletul este coetern lui Dumnezeu, nimic nu explică survenirea răului în experiența sa mundană, și cu atât mai mult înlăturarea acestuia, ca pe niște evenimente *noi* într-un sens absolut.

⁶ Sf. Augustin se întreabă, altfel spus, dacă propozițiile „lumea a fost creată de Dumnezeu” și „lumea este eternă” sunt sau nu coerente din punct de vedere logic. În tratatul său, Sf. Toma va repune problema în aceiași termeni, dar pentru Sf. Augustin analiza celor două propoziții conduce la o teorie a predestinației (cf. nota următoare), în vreme ce la Sf. Toma va exista o analiză critică a pozițiilor, rezultând din ele că cele două propoziții nu sunt contradictorii.

⁷ Dacă lumea a fost creată dintr-o necesitate divină, rămâne de cercetat care este raportul dintre Dumnezeu și această necesitate: dacă necesitatea nu poate fi schimbată nici de Dumnezeu, atunci sufletele se supun predestinării. Ori, bunătatea divină nu poate predestina răul. În acest caz, prezența răului în lume rămâne inexplicabilă. Prin urmare, Dumnezeu nu creează lumea din necesitate, ci din voință liberă. Dii acest motiv, va trebui explicată (vezi, de pildă, tratatul Sf. Toma și al lui Boetius din Dacia) noutatea voinței lui Dumnezeu, care ar trebui totuși să fie neschimbător. Soluția augustiniană, păstrată în secolul al XIII-lea, va fi aceea de a susține eternitatea voinței lui Dumnezeu de a crea lumea. Totuși, așa cum se va vedea în tratatele care urmează, aceasta nu este o rezolvare a problemei eternității lumii, ci o *deplasare* a problemei către întrebarea: Oare eternitatea voinței lui Dumnezeu este compatibilă cu prezența limitelor temporale date lumii?

⁸ Pasajul generează o nouă problemă care intră în câmpul polemicii: dacă sufletul este născut, atunci cum poate fi el nemuritor, dacă, cel puțin în paradigma peripatetică, nașterea și pieirea sunt concepte corelative?

NOTE LA IOAN FILOPON

¹ Filopon propune un model intermediar între doctrina creștină și aceea neoplatonică: cerul este o realitate lipsită de devenire, dar cu existență finită, în vreme ce lumea sublunară cunoaște nașterea și pieirea.

² Cf. Platon, *Timaios*, 38 b-o (trad. Cătălin Partenie).

³ Sensul termenului *oracolis* este, în contextul creștinismului lui Filopon, cel de *vestire divină*, iar nu de *oracol divin*.

⁴ Ioan Filopon se face ecoul dificultății creștinismului de a-l asimila pe Platon. Pentru creștinism, polarizarea lumii în cer incoruptibil și pământ coruptibil, realizată în schema primei părți a dialogului *Timaios*, este inacceptabilă. Filopon observă cu subtilitate că cele două „zone” nu au regim comun nici în *Geneza*, dar acest fapt nu implică, crede Filopon, eternitatea uneia dintre ele. Despre Ioan Filopon, cf. E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, ed. Humanitas, 1995, pp. 82 – 83, iar despre circulația tratatului în Evul Mediu latin, cf. *Nota introductiva*.

NOTE LA ALKINDI

¹ Ediția tratatului a fost realizată de Albino Nagy, în Bauemker, *Beitrag* II, 5, Munster, 1897, p. 60 sqq. (după M. Gierens, op. cit., p. 40).

² Semnificația termenilor *antiquus* și *novicius* (traduse aici prin *vechi/nou*) sunt acelea de *necreat în timp/creat în timp*.

³ Această „scrisoare” este citată amplu de Albino Nagy în Bauemker, op. cit., p. XXIX sqq. (după M. Gierens, op. cit., p. 39).

⁴ Problema clipei este aceea care ridică cele mai mari dificultăți; dacă este concepută ca diferență între anterior și posterior și lipsită de dimensiuni, așa cum făcuse Aristotel în *Fizica*, IV, atunci nu se poate concepe un prim moment al mișcării și un ultim moment al mișcării într-un sens absolut. Soluția pe care o propune, de fapt, Alkindi este aceea că mișcarea circulară a cerului, *analogon* al circularității clipei, realizează începutul și sfârșitul fiecărei clipe, astfel încât istoria lumii este și ea, pentru cer, o asemenea „clipă”.

⁵ Asocierea principiului plenitudinii cu finitudinea timpului nu poate avea la bază decât un model ontologic de tipul celui platonice, din

dialogul *Timaios*: timpul lumii are sens cât timp actualizează toate modelele disponibile ale demiurgului. Dar această actualizare poate fi desfășurată în timp, iar în acest caz am putea interpreta textul lui Alkindi ca pe o teleologie, și pe de altă parte această actualizare ar putea avea loc în clipă, ca și cum lumea s-ar distruge și recrea în fiecare clipă.

NOTE LA AVICENNA

¹ Acest fragment a fost preluat de M. Gierens (cf. bibliografia, p. 41), din ediția *A vicemme perhypatetici philosophi ac mediocrum facile primi opera în lucem redacta...* Venetiis, 1508. *Sutficientia* reprezintă lucrarea care studiază cauzele suficiente ale lucrurilor naturale, care este totuna cu fizica.

² Privăția nu adaugă odată cu sine o nouă ființă fiindcă ea nu este ființă, ci numai o lipsă, așa cum Aristotel spusese deja în *Fizica*, 192 a 3 – 6 (cf. fragmentul tradus în acest volum).

³ Expresia este una dintre soluțiile pe care peripatetismul le dăduse principiului individuării: materia comportă un grad de universalitate (la Aristotel există „*forma și materia ca universale*” – cf. *Metafizica*, 1035 b 17), iar la Averroes și Avicenna ea devine materie desemnată, în sensul în care ea, când se prezintă ca lucru, există deja în categoriile cantității și a tridimensionalității locale dinainte de a primi orice aspect inteligibil. Acest principiu al individuării speciilor va fi preluat de Sf. Toma din Aquíno (cf., de ex., *Despre ființă și esență*, cap. I-III).

⁴ Din acest tip de platonism se împărtășise și Alkindi atunci când a distins între forme eterne care generează și forme eterne care nu generează, ci există în sine. Aceeași idee va fi reluată de Gilbertus Porretanus în tratatul *Despre cele șase principii*, în care este de părere că, dintre categoriile aristotelice, unele dintre ele nu generează nimic în lumea sublunară, pe când altele (*species nalivae*) generează realitățile sensibile.

⁵ Avicenna se face aici eco al opiniilor lui Aristotel din *Despre cer*, 270 a 11 – 22, astfel încât mișcarea eternă și perfectă a cerului aduce cu sine eternitatea lumii.

⁶ Avicenna propune astfel o inversiune față de modelul lui Plotin, pentru care inteligența urma Uliului și apoi venea abia sufletul, ceea ce înseamnă că cerul, înainte de a fi inteligibil, este inteligent, adică viu și purtător de inteligență. Acest fapt ne trimite de la cosmologie la angelologie, astfel încât cerul care ține în ființă lumea este mai degrabă acela al îngerilor decât al revoluțiilor planetare. Pentru angelologia lui Avicenna, vezi Henri Corbin, *Paradoxul monoteismului*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, pp. 148 – 158.

NOTE LA AVENCEBROL

Avencebrol sau Ibn Gebirol (1021 – 1058), filosof evreu, a dat o sinteză de inspirație neoplatonică și aristotelică, intitulată *Izvorul vieții*, în secolul al XI-lea, scrisă în limba arabă. Ea a fost tradusă în limba latină și a fost des citată în mediile catolice de inspirație peripatetică.

² De fapt, concluzia fragmentului poate foarte ușor să inducă în eroare: anterioritatea substanțială a formei în raport cu materia poate aminti teoria anteriorității actului față de potență de la Aristotel, dar generarea nu este, totuși, creație. Lumea este creată de voința divină, dar modelul generării, anunță deja Avencebrol, nu presupune în sine un model al creației.

NOTE LA AVERROES

¹ Algazel, apărător al doctrinei islamice în fața filosofiei grecești, a scris în jurul anului 1095 o lucrare intitulată *Respingerea filosofilor*, căreia îi răspunde Averroes spre sfârșitul secolului al XII-lea, cu o *Respingere* a respingerilor lui Algazel, în care pledează pentru susținerea aristotelică a eternității lumii. Deși netraduse în secolul al X-lea în limba latină, lucrările vor influența indirect polemicile universitare, întrucât argumentele le vom regăsi la autorii latini, în mare parte a lor. Comentariile lui Averroes la textele aristotelice vor fi însă traduse în limba latină (cf. lista de traduceri latine din arabă a lui E. Grant, *A Source Book in Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974, pp. 3511).

² Conceptul de *respingere* (lat. *destructio*, arabă *tahafut*, tradusă în engleză ca *incoherence*, în Averroes, *The incoherence of the*

incoherence, translated from the Arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh, Oxford, 1954), reprezintă o metodă filosofică lansată de Algazel în spațiul filosofiei arabe care va fi ulterior preluată de Duns Scotus, între latini; ea este explicată de Olivier Boulnois astfel: în cazul unui silogism (de ex., fie majora: *Dumnezeu nu poate fi definit*, și minora *Tot ceea ce are un gen poate fi definit*), putem proceda în manieră constructivă rostind concluzia *Dumnezeu nu este un gen*, sau dimpotrivă, într-o manieră a lui *destructio*, arătând că un lucru se poate defini, pentru știința noastră, prin gen și prin diferență specifică, dar dacă pentru o știință divină definirea mai are și alte procedee, lucru pe care noi nu îl putem cunoaște, atunci nici minora nici majora nu mai pot fi rostite (cf. Ileana Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocite de ietani*, introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Presse Univ. de France, Paris, 1988, p. 15). De altfel, acest procedeu va fi ușor de recunoscut în primul fragment tradus din *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*.

Problema pusă de Algazel aici este raportul de auto-afectare a creatorului în momentul creației. Dacă Dumnezeu creează, este necesară existența unui determinant nou care să apară „în el” pentru a-l preschimba din Creator în necreator. Ori, Dumnezeu nu poate fi schimbător, ceea ce înseamnă că limitele creației sunt limite proprii exclusiv ei. Averroes va răspunde acestei poziții arătând faptul că o acțiune implică atât agentul cât și pacientul, însă modalitatea în care ea are loc în cazul lui Dumnezeu poate fi doar aproximată de om, fie sub forma liberei voințe, fie sub forma necesității. Problema va fi ulterior reluată de Henri din Gând.

⁴ Așa cum am spus mai sus, Averroes aplică aici procedeul *respingerii*, arătând faptul că premisele de la care am plecat sunt probabile în raport cu Dumnezeu, iar acțiunea lui nu poate intra neapărat în binomul „necesitate-voință” fără a include și o terță posibilitate, necunoscută nouă. Evident, acesta nu este un argument încă în favoarea eternității lumii, ci doar o subminare a poziției anterioare a lui Algazel.

⁵ *Antiquitas* se referă aici la eternitate, ca și în textul lui Alkindi.

⁶ Algazel sugerează, după Ioan Filopon (cf. Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele, la polemica contro l'éternità del mondo*, Florența, 1984, p. 142), faptul că dacă lumea ar fi infinită în timp, atunci mișcările planetelor ar fi și ele infinite, deși raporturile lor rămân constante; dar, cum două numere infinite nu se pot raporta unul la celălalt, lumea nu poate fi infinită. Averroes va răspunde (cf. *infra*) prin negarea infinitului actual și stabilirea, după Aristotel, a unui infinit potențial.

⁷ Urmează un nou contraargument la o altă problemă propusă de Filopon și reluată de Algazel, anume faptul că la un număr infinit nu se pot adăuga noi unități.

⁸ Deși obscură, fraza este explicată ceva mai jos: petrecerea oricărui eveniment este precedată de cauza sa, dar în același timp este însoțită nemediat de cauza primă, care are un aspect necesar.

⁹ Acest pasaj poate fi pus în legătură cu unul din *Fizica* lui Aristotel (194 b 13 – 15: „căci omul și soarele nasc un alt om”), astfel încât legătura dintre lumea sublunară și cer este o ipostază a faptului că orice realitate sublunară este generată de principiul prim și principiul natural al lucrului, simultan.

¹⁰ Așa-numiții filosofi *Loquentes* – Vorbitori, în traducere directă – erau adepții dialogului filosofic, susținând forța persuasivă a cuvântului (*kalam*), fiind numiți astfel filosofii grupării *Mutakallimun*, care practica un „raționalism heterodox” și încercau o îmbinare a filosofiei grecești cu învățătura islamică. Gruparea a fost înființată în al doilea sfert al veacului al IX-lea (cf. litienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995, p. 320).

„În realitate, ideea că ar exista un singur intelect pentru toți oamenii pornește de la primii comentatori aristotelici și apare în mediul neoplatonic. Ea va constitui una dintre cele mai importante polemici ale Evului Mediu latin, care va angaja răspunsuri diferite privind ce anume este persoana, cine este subiectul cunoașterii, ce este o imagine, ce este un „înțeles” (*intellectum*, corespondent plotinianului votitoi) și, bineînțeles, dacă Judecata de Apoi are la dispoziție suflete pe care să le judece sau, dimpotrivă, sufletele umane se topesc într-o

inteligență unică și iresponsabilă pentru faptele oamenilor particulari. Textul de bază al polemicii îl constituie capitolul 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet* a lui Aristotel, împreună cu comentariile lui Averroes la acest fragment. Polemica va cunoaște un apogeu simultan cu controversa medievală a eternității lumii din anii 1270 – 1277. Tratatate despre unitatea intelectului vor scrie Sf. Toma din Aquíno (cf., de ex., Sf. Toma din Aquíno, *Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor*, ed. Decalog, Satu Mare, 1997), Siger din Brabant, Aegidius din Roma, Raymundus Lullus etc. Ideea unității intelectului va fi condamnată în anul 1270 și în anul 1277 de episcopul foienne Templier al Parisului. Meritul acestui fragment reprodus din Averroes este că pune în legătură leza eternității lumii cu aceea a unității intelectului. Într-adevăr, dacă lumea este eternă, atunci din ea poate fi etern ceea ce nu este supus generării și coruperii, anume speciile inteligibile. Dacă speciile inteligibile sunt eterne, admitând cu privire la ele – în cazul asumării unui anumit platonism propriu filosofiei arabe – că au o existență separată și un „loc anume”, se va putea spune de aici că acela care cuprinde speciile inteligibile este un „loc al ideilor” care condiționează înțelegerea lor, prin urmare există un subiect generic al oricărei cunoașteri și, astfel, este posibil un intelect unic pentru toți oamenii.

¹² Unul dintre argumentele de bază ale apărătorilor tezei unității intelectului, expus aici de Averroes, este acela că intelectul este o parte a sufletului care nu este înzestrată cu un organ material, astfel încât el nu poate avea un principiu de diviziune după materie, adică individuală, ci este o realitate unică pentru întreaga specie umană. Așa poate fi înțeleasă afirmația lui Averroes de mai sus cu privire la faptul că, dacă ar exista intelecte plurale, s-ar ivi un suflet al sufletului, adică o diviziune a universalului ca universal lipsit de materie, care se divide totuși în individuali! Soluția abia schițată de Aristotel, formulată de Sf. Toma, are la bază o analiză a imaginii din procesul cunoașterii, adică tocmai ceea ce are o sursă materială (sensibilă) și, prin urmare, poate ajunge să dividă în sens individual. Înțelegând acest mod de a apăra pluralitatea intelectelor desfășurat de Sf. Toma, Siger din Brabant (cf.

Siger de Brabant, *Quaestiones în tertium De anima*, Quaestio 9, ed. Bernardo Bazân, Louvain, 1972, pp. 25 – 29) va ataca sistemul teoretic reconstruind problematica imaginii ca produs exclusiv senzorial și independent de activitatea intelectului posibil. Adoptând propria soluție, nici Sf. Toma nu va putea respinge ideea unității intelectului decât relativ la *liomo viator*, fără a găsi un argument care să susțină ideea pluralității intelectului după moarte, adică după ce omul încetează să mai producă sintezele intelectului care întâlnește sensibilitatea în imagini.

NOTE LA ALBERT CEL MARE

¹ Așa cum rezultă din fragmentul tradus în acest volum din Sf. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, 31, Albert cel Mare face aici o confuzie, atribuind Sfântului Augustin ceea ce acesta, de fapt, cita pentru a-și putea susține polemica.

² Generalizarea lui Albert cel Mare este pripită în comparație cu demersurile lui Boetius din Dacia și Sf. Toma din Aquino, care vor arăta că *a fi creat după substanță* și *a fi etern după timp* sunt atribute necontradictorii ale lumii create.

NOTE LA SF. TOMA DIN AQUINO

¹ Probabil că subtitlul tratatului a fost dat de exegeții interesați în a demonstra opoziția dintre Sf. Toma și averroïști. Deși tratatul vine în contra averroismului latin, el este deopotrivă îndreptat contra franciscanilor Sf. Bonaventura și Henri din Gând (cf. nota următoare).

² Cititorul trebuie avertizat de la început asupra tacticii pe care Sf. Toma o aplică în această polemică. Spre deosebire de majoritatea tratatelor sale, în care autorii citați sunt mai ales de proveniență peripatetico-arabă, de această dată ei sunt predecesorii spirituali (Sf. Anselm, Sf. Ambrozie, Sf. Augustin) ai oponentului „oficial” al Sfântului Toma, anume Henri din Gând. Înțelegând faptul că, pe de o parte, Henri din Gând era franciscan și a făcut parte din comisia lui Templier, iar pe de altă parte faptul că o serie din cele 219 teze condamnate erau tomiste, alăturând acest lucru cu apropierea destul de mare între concluziile tratatului lui Boetius din Dacia și cel al Sfântului Toma, am îndrăzni să credem că principalul oponent al Sf. Toma în acest tratat

nu este Siger din Brabant (așa cum el a fost în tratatul *Despre unitatea intelectului...*), ci Henri din Gând și școala franciscani. Această concluzie ne arată limpede metoda de atac a Sfântului Toma: el îl izolează adversarul de tradiția pe care acela și-o revendică. Ori, în tratatul *Despre unitatea intelectului*, prezența unei metode similare fusese deja observată în 1994 de Alain de Libera: Sf. Toma îl izolează pe Averroes de Aristotel, uneori în mod tendențios, alteori justificat, pentru a putea ataca liniștit poziția lui Siger din Brabant, fără a atinge aristotelismul lui de fond. (cf. Alain de Libera, *Introduction*, în Thomas d'Aquin, *Contre Averroes*, ed. GF-Flammarion, Paris, 1994).

— Potența pasivă reprezintă eventuala materie preexistentă, pusă la dispoziția creatorului. Doctrina creștină nu admite acest tip de realitate, prin urmare nici eternitatea materiei care cuprinde, la un moment dat, creația.

⁴ Până în acest punct, șirul argumentelor este următorul: prin reducere la absurd, să admitem că o creatură are limite necesare ale temporalității. Acest atribut al ei poate veni din faptul că Dumnezeu nu a putut să-i dea Delimitarea, ceea ce este o eroare. Același atribut mai poate veni din faptul că o creatură nu-și poate realiza non-limitarea (cazul materiei preexistente, desființată de Sf. Toma prin exemplul îngerilor creați fără o materie preexistentă), fie ca o creatură nu-și poate îndura propria nelimitare. Dar, acest lucru este fals, și el rezultă din analiza nimicului anselmian (cf. *Înfră*).

⁵ Argumentul se bazează pe doctrina universalului și a inteligențelor separate (îngerii) care, în opinia Sf. Toma, sunt realități lipsite de materialitate.

⁶ Conform tratării problemei răului în *Summa theologiae*, Q. 49, el reprezintă o absență, și nu ceva real în sine.

⁷Cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion*, VIII, 156 c sqq., traducere din limba latină, note și Postfață de Al. Baumgarten, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, p. 29.

⁸ Una dintre interpretările posibile la „*post ordinem...*” ar putea fi aceea că situarea naturală a oricărei interogații privind ordinea

dintre nimic și ceva creat se află în acest caz originală în șirul creației, ceea ce îi imprimă *a priori* un orizont determinat al propriului răspuns.

⁹ Cu alte cuvinte, nimicul și ființa nu prezintă o succesiune *după timp*, ci numai *după natură* și în sens logic: creatura își primește ființa de la creatorul ei, iar din acest motiv ea nu este *nimic* dacă nu este creată.

¹⁰ Exemplul care urmează arată că sensul expresiei „*ex incontinenti*” se referă la contrariu, adică la faptul că o dată ce o realitate se produce, ea nu poate, grație principiului non-contradicției, să subziste simultan cu contrariul ei.

¹ Cele două exemple trebuie înțelese în maniere diferite, deoarece dezvăluie o parte din subtextul poziției tomiste în polemică: cel dintâi arată faptul că nu se poate formula un *analogon* riguros al creației, ci numai unul în care să persiste aspectul potentei pasive (în acest caz – *aerul*). Al doilea exemplu este relevant pentru atașamentul tomismului față de doctrina cerului, iluminat *întotdeauna* de soare.

¹² Cf. fragmentul tradus din Sf. Augustin în acest volum, din *Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, 31. Între textul lui Augustin stabilit de ediția B. Dombart (*Sandi Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei*, Lipsiae, în acelibus B.G. Teubneri, 1863) și în citatul Sf. Toma sunt următoarele diferențe față de textul Sf. Augustin: în loc de „sicar”, în citat apare „*scilicet*”, iar în loc de „*mundus atque Mo dii creați*” apare în citat „*et mundus et dii în Mo creați*”.

¹³ în textul Sf. Augustin citat de M. Gierens apare chiar „*initium voluerunt habere*”, însă cuvântul „*voluerunt*” lipsește din textul Sf. Toma, cu toate că sensul frazei poate fi dedus.

¹⁴ Totuși, textul de bază al Sf. Augustin conține expresia „*Deum incorporeum*”, care la Sf. Toma apare ca „*Deum corporum*”, pe care am tradus-o totuși ca atare, fiind vizibil faptul că Sf. Toma a folosit textul Sf. Augustin așa cum l-a citat, chiar eronat, probabil de vreo copie manuscrisă.

¹⁵ Cf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. a III-a, traducere de pr. D. Fecioru, București, ed. Scripta, 1993, p. 25. Este important de cunoscut faptul că opera lui Ioan Damaschin a intrat în mediul latin încă din

secolul al XII-lea, tradusă aproximativ în anul 1151 de Burgondius din Pisa (cel care tradusese și celebrul tratat al lui Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, tratat care va fi atribuit până în secolul al XVI-lea lui Grigore de Nyssa – cf. *Patrologia graeca*, ed. Migne, vol. 40). *Dogmatica* lui Ioan Damaschin, scrisă la începutul secolului al VIII-lea, este a treia parte dintr-o lucrare mai largă și a fost numită ulterior *De fi de orthodoxa*, circulând sub acest nume în Evul Mediu latin.

¹⁶Cf. *Patrologiae cursus completus*, series latina, vol. 155.

¹⁷ Cf. Boetius, *Despre mângâierile filosofiei*, V, în Boethius și Salvianus, *Scrieri*, ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1992, p. 168. Rândul imediat următor pe care îl scrie Boetius, fără a mai fi citat de Sf. Toma, este: „Dumnezeu trebuie considerat anterior creștinilor sale nu doar ca durată în timp, ci mai ales ca proprietate a naturii sale unitare”. În fond, teza disjunției între creație și început își are rădăcina în teza anteriorității actului față de potență după timp, noțiune și substanță (cf. Aristotel, *Metafizica*, IX, 8).

¹⁸ Deși nu este dificil de reperat faptul că Sf. Toma se referă aici la averroïști, totuși tratatul este îndreptat simultan contra lor, cât și contra augustinienilor care susțineau demonstrabilitatea limitelor temporale ale lumii.

¹⁹ Problemele fuseseră dezbătute, în ceea ce privește infinitatea sufletelor, deja între Algazel și Averroes. iar ele vor fi reluate de Sf. Bonaventura. Pentru trimiteri bibliografice și pentru legătura dintre teza eternității intelectului și a eternității lumii, cf. *Postfața*.

²⁰ Cu această frază, Sf. Toma schimbă oarecum datele problemei, în sensul în care eternitatea lumii nu se mai referă la eternitatea speciei umane, ci la creație în general. Cele două paliere ale problemei se cuvin disociate cu adevărat, fiindcă pe unul dintre ele eternitatea inteligenței dă eternitate sufletelor și duce la argumentul sufletelor infinite, în vreme ce, pe celălalt palier, eternitatea cerului conservă eternitatea lumii sublunare. Cu toate acestea, Étienne Gilson comentează (cf. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1972, p. 196) această propoziție ca pe un subterfugiu facil al Sf. Toma, în vreme ce Luca Bianchi (cf. *L'errore di*

Aristotele... Nuova Italia editrice, 1984, p. 155), comentând această frază, admiră curajul de teolog non-conformist al Sf. Toma de a gândi, în secolul al XIII-lea, posibilitatea unei lumi fără om, care nu mai este făcută în vederea omului, iar creatura supremă a lui Dumnezeu nu mai este în mod necesar omul. Opinia noastră este că fragmentul nu este în mod necesar un act de curaj anti-anthropocentrist al Sf. Toma, nicio încercare de a scăpa de problemă în chip sofistic, ci doar semnalarea faptului că renunțarea la ideea că ar exista un unic intelect pentru toți oamenii înseamnă a gândi problema eternității lumii pe două planuri distincte, anume pe cel al lumii omului și pe cel al naturii create ca atare, astfel încât argumentul infinității sufletelor să nu intervină decât pe unul dintre cele două planuri. De altminteri, așa cum citează Luca Bianchi însuși (op. cit., p. 156), Aegidius Romanus observase și el în *Comentariul* său la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul că: „*dacă Dumnezeu ar fi făcut lumea din eternitate, el totuși ar mai fi putut face omul în timp... căci nu reprezintă un mare inconvenient ca omul să fi fost făcut după facerea lumii*”.

NOTE LA SIGER DIN BRABANT

Începutul tratatului trebuie comparat cu începutul scrierii lui Boetius din Dacia: amândoi țin să delimiteze un teren propriu argumentării, transferând problema eternității lumii pe un teren care interoghează nu atât adevărul în sine al problemei, cât propria capacitate a minții raționale de a cerceta posibilitatea ca lumea să fie eternă.² Silogismul este:

Speciile există doar în singulare
Singularele sunt cauzate
Speciile universale sunt cauzate.

Așa cum vom vedea mai jos, textul este construit cu abilitate de Siger pentru a masca, în fond, un realism al doctrinei sale despre universalii într-un conceptualism minor (speciile inteligibile există în lucruri, dar ele sunt în realitate cele care au ființă, apoi, ele există în intelect, dar, așa cum spunea Siger în *alte lucrări* ale sale, intelectul

240

este unic pentru toți oamenii. Înseamnă că universaliiile există în intelectul unic pentru toți oamenii, ceea ce nu e nici nominalism, nici

conceptualism, ci realism).

³ Exemplul cerului sensibil are, credem, în text o funcție dublă: el servește ca exemplu pentru a arăta că individul uman este altceva decât cerul individual și nepieritor, dar el este menit să și amintească faptul că, în sine, ideea existenței unui cer individual sensibil etern este acceptabilă și *exemplara*.

⁴ Semnificația termenului „filosofi” este nelămurită, probabil intenționat, pe tot parcursul tratatului. Este vorba, probabil, de spațiul teoretic difuz al ontologiei și cosmologiei greco-arabe, care considera că lumea este eternă făcând apel la faptul că mișcarea cerului este eternă.

⁵ Dimpotrivă, în opinia lui Siger ar fi necesar ca între Dumnezeu și specia umană să existe o mediere, care este aceea a *conceptului* însuși.

⁶Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1033 b 5 – 7.

⁷ „Însuflețitul” este un însuflețit în genere, în sensul că el nu are ființă în sine, ci doar trece, prin generarea și coruperea individualului, dintr-un individual în altul.

⁸ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1033 a 30 – 33.

⁹ Formularea trebuie să ridice semne de întrebare asupra *adevăratei* opinii a lui Siger din Brabant: dacă există ipoteza unui cer sensibil, cu speciile proprii, precum și a unei inteligențe, cu specii proprii (care este intelectul posibil unic pentru toți oamenii, un adevărat *locus specierum*), atunci părerea lui Siger este că universalul este etern ca prezent în fiecare individual succesiv, dar această prezență este garantată de realitatea inteligenței unice și mediatoare.

¹⁰ Traducerea noastră este ușor forțată, mizând pe faptul că, *ființa lui Plafon, generată mai întâi*” față de aceea a lui Socrate este o eroare a unui copist și nu a lui Siger însuși. Oricum, variantele nu afectează sensul textului.

¹¹ Cf. Aristotel, *Fizica*, 222 a sqq.

¹² Cf. Aristotel, *Fizica*, 222 a 27 – 222 b 6.

¹³ Cf. Aristotel, *Despre suflet*, 417 b 23.

¹⁴ Cf. Themistius, *în de anima* III, 5, ed. Verbeke, p. 130. Textul

complet al lui Themistius este: *Scientia autem intus habet scibilia: conceptus eram scibilia sunt quae universalia, quae quidem lipsa colligit et thesaurizat: el în lipsa est cogitare, quando voluerit, sensul autem singularia supponuntur el quae in parte, haec autem extrinsecus el naturae sunt opera, non animae; propter quod intelugere quidem în nobis est quando voluerimus, sentire autem non în nobis, sed necesse extrinsecus existere sensibile.*

— Știința are înăuntrul ei cele ce pot fi știute: conceptele care pot fi știute sunt aceste universalii pe care ea le adună și le adăpostește; și în ea are loc gândirea, atunci când ea ar dori-o. Singularele însă sunt supuse de simț, și în parte, iar ele sunt în mod extrinsec și sunt opere ale naturii, nu ale sufletului. Din acest motiv înțelegerea se află în noi atunci când dorim, în vreme ce simțirea nu se află în noi, ci este necesar ca sensibilul să existe în afara noastră.

¹⁵ Precum se poate observa, lecțiunea lui Siger pentru cuvântul *scibilia* (cf. nota precedentă) este *similia*, ceea ce modifică sensul textului.

¹⁶ Cf. Themistius, în *de anima* 111, 5, ed. Verbeke, pp. 8 – 9. Textul complet al lui Themistius este: *Genus quidem eram conceptus est sine hypostași summatim collectus extenui singularium similitudine et aut omnino nihil est genus aut multe posterius singularibus, species autem natura e/uaedam vuit esse et forma.*

¹⁷ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1038 b 9.

¹⁸ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1038 a 7, dar și 1038 b 9.

¹⁹ Cf. Averroes, în *De anima Comentarium*, III, 18 f, ad fineni, în *Aristotelis de anima libri tres, cum Averrois Comentiariis*, Venetiis, 1572, p. 160.

²⁰ Cf. Themistius, în *de anima* III, 5, ed. Verbeke, p. 130.

²¹ Pasajul sugerează și diferența dintre Averroes și Siger în ceea ce privește doctrina imaginilor: pentru Averroes există două subiecte ale cunoașterii (intelectul posibil și imaginile), pe când la Siger subiectul cunoașterii este doar intelectul posibil, iar cel activ împreună cu imaginile sunt cauze active ale cunoașterii. Înseamnă că singurul cunoscător este intelectul posibil, pe când omul este un simplu

instrument de furnizare a imaginilor sensibile necesare cunoașterii. Ceea ce nu acceptă Siger nici aici, nici în Q. 9 din *Quaestiones în tertium De anima*, este faptul că imaginile au un statut sensibil, *dar.fi inteligibil* (pentru trimitere, cf. nota următoare).

²² Cf. Siger din Brabant, *Quaestiones în tertium De anima*, Q. 14, p. 48, alin. 64 sqq., în volumul Siger de Brabant, *Quaestiones în tertium De anima – De anima intellectiva – De aeternitate mundi*, ed. Bernardo Bazân, Louvain-Paris, 1972.

²³ Siger reia aici demonstrația aristotelică a anteriorității actului față de potență din *Metafizica*, IX, capitolul 8, din care am tradus și noi o parte în acest volum.

²⁴ Problema oului și a găinii reprezintă un sofism grosier (termenul „ou” este luat în două sensuri, ca produs al găinii și ca găină în potență), care angajează o problemă reală. Actul unui individual este același cu actul celui care îl naște în mod natural, deși ei sunt alții, altminteri nu ar fi din aceeași specie. Astăzi, spunem că informația în act a unei celule este identică cu actul celulei pe care cea dintâi o naște, altminteri nu ar fi născută de cea dintâi, sau nu i-ar reproduce caracterele.

²⁵ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1049 b 16 – 18.

²⁶ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 107 lb 25 – 29.

²⁷ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1072 a 1 – 5.

²⁸ Cf. Averroes, în *Metaphysicam comentarium*, XII, n. 29.

²⁹ Pasajul trebuie pus în legătură cu cea de-a șasea propoziție condamnată de Templier. Tema pătrunsese deja în scolastică, în anul 1228, când un alt episcop al Parisului, Guillaume d'Auvergne, a scris tratatul *De universo* (citată fragmentar de Claude Tresmontant, *La metaphysique du christianisme et la crise du XIII-ème siècle*, ed. Seuil, 1964, p. 227) în care emite următoarea opinie despre tema „marelui an” și a mitului eternei reîntoarceri: „*Exista, în opinia unora dintre astronomi și a unora dintre poeți, ideea că în anul pe care ei îl numesc anul care revine va avea loc o refacere a întregului univers, și vor fi toate la fel cum au fost la începutul creației însăși a universului, și că toate veacurile curg potrivit cu acel an, așa precum ele au curs în cel*

dintâi, și că în fiecare veac se vor petrece cele care s-au petrecut într-un altul. De exemplu, același Pluton, același Aristotel, și tot astfel toți ceilalți oameni, în așa fel încât se vor întoarce toți, și vor renaște fiecare la rândul său”. (De universo, I, 2, 16). Pentru sursa stoică a ideii, cf. „Note la «Cele 219 teze»”, nota 17.

³⁰ Astfel, am putea numi acest argument unul „al circularității”. Lucrurile individuale se reactualizează în funcție de pozițiile cerului sensibil. Acest determinism

242

astral în pragul căruia se află Siger reprezintă un pericol pentru doctrină, pericol pe care autorul nu și-l asumă până la capăt în acest text.

³¹ Argumentul circularității a generat încă unul, conform căruia este nevoie de o raportare la lucruri *întrucât sunt* pentru a înțelege că actul este anterior față de potență, pe când o raportare la lucruri *întrucât devin* conduce la ideea că potența precede actul.

³² Cel din urmă este și cel mai puternic argument, fiindcă el le reia pe celelalte și le prezintă sub aspectul analizei primului motor imobil, care este în act perpetuu. Anterioritatea lui față de potența oricărei realități este arhetipul oricărei anteriorități a actului față de orice potență.

³³ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1050 b 3 – 6.

³⁴ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1049 a 12 – 18.

³⁵ Cf. Averroes, în *De coelo comentarium*, [, n. 121.

³⁶ Este foarte posibil ca ultimul pasaj să fie notificarea unui copist și să nu aparțină textului. Cu aceeași frază încep alte manuscrise ale textului, așa cum ne arată ediția critică a lui Bernardo Bazân. Am preferat s-o adăugăm textului datorită faptului că ea încearcă să susțină o teză anti-sigeriană, criticistă, care este aceea a lui Boetius din Dacia și Sf. Toma din Aquino: eternitatea este indemonstrabilă, și în plus insinuează teoria dublului adevăr, absentă la Siger din Brabant.

NOTE LA BOETIUS DIN DACIA

¹ Magistrul Boetius din Dacia și-a scris, se pare, tratatul după 1 aprilie 1272, după cum afirmă R. Macken (op. cit., p. 216). De mare

interes este dacă el a fost cumva scris după textul lui Henri din Gând, iar în opinia noastră, credem că acest lucru este adevărat, întrucât argumentul din paragraful 2, alineatul 5, pare să aducă în discuție o problemă deja propusă mult mai pe larg de Henri din Gând.

² Cf. nota anterioară: este posibil ca acest argument să demonstreze faptul că textul lui Boetius a fost scris după cel al lui Henri din Gând.

³ Argumentul pleacă de la Ioan Filopon, este reluat de Algazel și de Sf. Bonaventura (cf. *Postfața*).

⁴ Cf. Aristotel, *Metafizica*, II, 994 a 18 – 20.

⁵ Cf. Aristotel, *Fizica*, 23 lb 18 – 20 și 233 a 16 – 21. ⁶Cf. Aristotel, *Fizica*, 204 a 8 sqq.

⁷ Cf. Aristotel, *Meteorologicele*, 356 b 4 – 9.

⁸ Cf. Aristotel, *Fizica*, 252 b 2 – 4.

⁹ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1042 a 26 – 33.

¹⁰ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1032 a 13 – 20.

¹¹ Cf. Aristotel, *Fizica*, 20 la 10 – 11.

¹² Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1048 a 13 sqq. Iată și traducerea lui Guillaume de Moerbeke, pe care o consultat-o atât Sf. Toma, cât și Boetius din Dacia: „*potens secundum rationem omne necesse, quando desiderat cuius habet potențiam, et ut habet, hoc facere: habet autem praesente passivo, et ita se habente facere. Și autem non, facere non poterii. Nullo namque exteriorum prohibente, adungere nihil adhuc oportet*”.

¹³ Cf. Aristotel, *Fizica*, 256 a 4 sqq.

¹⁴ Ediția de la Berlin a lui Sajo Geza (cf. *Bibliografia și Nota introductivă* prezente) nu mai numerează argumentele 14 și 15, care apar numerotate în ediția de la Budapesta. Am păstrat numerotația ediției de la Budapesta.

¹⁵ Fraza pare a fi scrisă special pentru cenzura lui Templier, fiindcă ea poate fi înțeleasă, în grabă, ca și cum argumentele de mai sus sunt doar ale ereticilor, pe când, de fapt, ereticii sunt *cei care folosesc* aceste argumente *contra credinței*. Folosite în sine, și nu contra credinței, ele sunt viabile, pentru abilul dialectician Boetius.

¹⁶ Riguroasa formulare a idealului filosofiei, înrudită fără îndoială cu ultima propoziție a *Tractatus*-ului lui Ludwig Wittgenstein – propoziția 7 „*Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă*” – va fi condamnată de Étienne Templier în propoziția nr. 145 dintre cele 219 condamnate la 7 martie 1277. Sensul condamnării nu vizează limitarea filosofiei la spațiul argumentabilului, ci o limitare a argumentabilului la filosofie, în sensul în care, în acest din urmă caz, teologia ar putea deveni, implicit, o știință-parazit a filosofiei. Coerența internă extraordinară a tratatului lui Boetius ne trimite la ideea că teoria dublului adevăr este posibilă dacă admitem că termenii discuției nu sunt știința și credința, ci filosofia și teologia.

¹⁷ Așa cum remarcă Étienne Gilson (cf. *Boece de Dacie et la double verite*, în Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Âge, XXII, p. 86), cele două condiții se limitează una pe cealaltă, demersul filosofului fiind simultan unul christic și critic.

¹⁸ Termenul *res* este ambiguu, fiindcă nu primim un criteriu al deosebirii faptelor de închipuirile intelectului. Dar este interesant faptul că termenul reapare, în mod evident cu același sens, în propoziția 145 din condamnările lui Étienne Templier. Propoziția vizează acest text al lui Boetius din Dacia.

¹⁹ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1004 a 3 – 4.

²⁰ Cele trei cuvinte se referă la cele trei zone ale cosmologiei aristotelice: *natural* la lumea sublunară, *matematic* la lumea celestă (cum reamintește și Boetius, astronomia este una dintre cele patru părți ale matematicii), iar *divin* se referă la primul motor imobil.

²¹ În *Fizica*, 194 b 9 – 10, Aristotel fusese de părere că naturalistul se poate raporta la principiul prim numai în măsura în care el este actualizat într-un subiect. Pasajul este comentat în același sens de Sf. Toma din Aquíno, *Despre unitatea intelectului împotriva averroșiilor*, paragr. 29.

²² Cf. Aristotel, *Fizica*, 184 a sqq.

²³ Cf. Aristotel, *Fizica*, 193 a 28 – 30.

²⁴ Problema materiei celeste a constituit o temă de reflecție a antichității care concepea cerul ca o realitate învăluitoare a lumii și

care îi dădea consistență acesteia din urmă. Pentru Aristotel materia celestă este *eterul*, pe când Plotin admite existența unui *foc celest*, care arde tară să se consume. Tema are un fundal ontologic, dincolo de implicațiile cosmologice: dacă cerul este analogic spațiului inteligibil, el fiind un loc al speciilor inteligibile care guvernează nașterea și coruperea de sub cercul lunii, atunci este necesară o materie inteligibilă (cf. Plotin, *Enneade*, II, 2) care să actualizeze aceste realități inteligibile prefăcându-le în cerul sensibil.

²⁵ Albert cel Mare pledase deja pentru aceeași teză a lui Boetius din Dacia de întemeiere a autonomiei științelor, spunând că, */iistotel nu avea obiceiul să se exprime în Fizica decât din punct de vedere fizic și numai cu privire la cele care se pot dovedi cu argumente fizice. Dar începutul lumii prin creație nu este o problemă a fizicii și nu poate fi dovedită prin argumente fizice*" (cf. *Beati Alberti Magni Opera omnia*, vol. III, p. 555, citat în Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele...* ed. Nuova Italia, 1984, p. 62).

²⁶ Cf. Aristotel, *Fizica*, 250 b 11.

²⁷ Cf. Aristotel, *Fizica*, 260 a 11 – 19.

²⁸ Cf. Aristotel, *Fizica*, 194 b 13 – 15.

²⁹ Așa cum precizează Roland Hisette (op. cit., pag. 210), faptul că nu există o mișcare *nouă* nu implică faptul că nu există totuși o mișcare *primă*, pentru că *nou* are sens temporal în vreme ce *prim* se ia în sens substanțial, astfel încât teza eternității lumii și teza existenței unui prim motor nu sunt contradictorii la Aristotel.

³⁰ Deja în secolul al VI-lea Evul Mediu latin stabilise prin A.M. Severinus Boetius compoziția *quadrivium-ului*, ca parte a artelor liberale, după ramurile matematicii antice: astronomie, geometrie, aritmetică și muzică (cf. Henri Irénée Marrou, *Sf. Augustin și sfârșitul culturii antice*, ed. Humanitas, 1997, p. 170 sqq.). Odată cu polemica purtată în jurul problemei eternității lumii, această formulă a științelor matematice este zdruncinată, astfel încât momentul în care Henri din Gând nu mai discută problema eternității lumii în termenii mișcării circulare a cerului face posibilă trecerea astronomiei de la domeniul matematicii la fizică.

³¹ Diferența dintre teolog și metafizician constă în faptul că teologul se raportează la Dumnezeu ca la o cauză voluntară a lumii, în vreme ce, așa cum Boetius o va spune cu o linie mai jos, metafizicianul consideră divinul ca o cauză suficientă și, deci, necesară a lumii (cf. Roland Hisette, op. cit., p. 209).

³² Cf. Aristotel, *Topica*, 104 b 1 – 8.

³³ Cf. Aristotel, *Fizica*, 192 a 32 – 34.

³⁴ Boetius din Dacia face aluzie la un model cosmologic inițiat de Platou (cf. *Theaitetos*, 153 c-d) și reluat de Macrobius în *Somnium Scipionis*, I, c. 14, n. 15. Probabil că Boetius a avut la îndemână textul lui Macrobius. Dar atât Platou cât și Macrobius fac, de fapt, aluzie la un pasaj din *Hiada* (VIII, 17) unde Homer vorbește de un lanț de aur care lega cerul de pământ și care era în puterea lui Zeus: „Dacă de cer atârna-veți un lanț cu belciuge de aur I și vă veți prinde de el împreună voi, zei și zeițe...” (trad. G. Murnu). Pasajul din Platon interpretează în sens cosmologic versurile, văzând în lanțul de aur un semn al ordinii universale: „i, pe deasupra, ca supremă dovadă, adaug funia de aur, silindu-te să recunoști că prin ea Homer înțelege soarele și nimic altceva...”. Pentru o excelentă bibliografie a analizei celor două versuri din Homer, cf. Homer, *Iliada*, trad. din metru original de G. Murnu, studiu introductiv, note și glosar de Liviu Franga, p. 195, nota 20. Pasajul din Macrobius poate fi citit în limba română în Arthur Koestler, *Lunaticii*, ed. Humanitas, 1995, p. 80, trad. Gheorghe Stratan.

³⁵ Cf. *Liber de Causis*, prop. 8 (în la demeure de Vetre. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du Liber de Causis, par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.L. Solere, Paris, Vrin, 1990).

³⁶ Cf. *Romani*, 11, 3.

³⁷ Cf. Platon, *Timaios*, 41 b. Pasajul redă cuvintele Demiurgului platonice adresate zeilor creați în lume: „De aceea, deși sunteți născuți, voi nu sunteți nemuritori, nici pe de-a-ntregul indestructibili. Totuși, nici nu veți fi distruși, nici nu veți avea parte de moarte, dobândind o legătură mai mare și mai puternică decât acelea cu care ați fost legați atunci când v-ați născut, și anume voința mea” (trad. Cătălin Partenie).

⁸ Cf. *Liber de Causis*, prop. 15.

⁹ Cf. Averroes, în *Metaphysicam comentarium*, II, n. 4.

⁴⁰ Este propus în acest pasaj unul dintre cele mai dificile argumente aduse în disputa eternității lumii, pe care îl remarcasem deja în fragmentele lui Averroes scrise contra lui Algazel: cum este cu putință ca infinitul să se transforme în finit, sau să realizeze finitul? Cum poate un Dumnezeu imutabil, bun și perfect să creeze o lume schimbătoare, rea și imperfectă? Ideea lui Boetius este de a admite, în fond, că lumea este finită în raport cu noi, dar nu în raport cu Dumnezeu, iar acest lucru este posibil numai prin faptul că Dumnezeu creează din voință liberă și nu din necesitate această lume. Pasajul contraargumentului „7” este pus de Luca Bianchi (cf. *L'errore di Ar Litotele... Nuova Italia editrice*, 1984, p. 100) în legătură cu o concluzie similară a Sf. Toma din Aquino (*În Physicam comm.*, n. 988): „Dumnezeu” poate produce printr-o voință eternă un efect non-etern, tot așa cum printr-un intelect etern el poate înțelege un lucru care nu este etern. Cad lucrul înțeles este oarecum principiul acțiunii în cei care acționează prin voință, tot așa cum forma naturală este „principiul acțiunii” în cele care acționează prin natura”.

⁴¹ Cf. Aristotel, *Fizica*, 202 a 4 – 5.

⁴² Roland Hisette (op. cit., p. 214) se întreabă care ar putea fi genul închipuirilor demonstrabile, cu alte cuvinte dacă există un gen de închipuiri privilegiate. Autorul este de părere că acestea sunt cele ale credinței. Putem interpreta în același sens pasajul lui Boetius: există un gen de imaginație care poate primi valoarea adevărului revelat, despre care vorbise deja Plotin în *Enneade*, IV, 1, 31, deosebind-o de imaginația sensibilă a cărei memorie se pierde după moarte.

⁴³ Cf. Aristotel, *Despre generare și corupere*, 338 b 14 – 17.

⁴⁴ Boetius scrisese, probabil în aceeași perioadă cu *Despre eternitatea lumii*, în orice caz înaintea condamnărilor lui Templier, un mic tratat *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*, în care reapare aceeași idee a filosofului care și-a dedicat viața „în studio sapientiae” (editat de Martin Grabmann, *Die opuscula de Summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*, în

Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Âge, VI, 1932, pp. 287 – 317).

⁴⁵ Teza filosofilor ca unici „*sapientes mundi*” este condamnată de Templier la propoziția 154 din documentul său.

⁴⁶ Étienne Gilson (cf. *Boece de Dacie et la double verile*, în Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Âge, XXII, pp. 81 – 99, 1955) este de părere că acest pasaj se referă direct la Étienne Templier, „demnitatea” fiind cea a episcopatului. Aceasta înseamnă că polemica lui Boetius se îndreaptă contra franciscanilor, dar nu într-un câmp de argumente, ci mai degrabă sugerând oponenților săi că ei nu aparțin, ca specialiști, aceluși câmp argumentativ.

⁴⁷ În același articol (p. 98, cf. nota anterioară), E. Gilson este de părere că această rațiune sofistică este chiar teologia, singura cu care filosofia poate fi în conflict. Mai mult, deși Étienne Gilson nu mai adaugă aceasta, între credință și știință nu există un raport de dublu adevăr, ci mai degrabă între filosofie și teologie, unde dublul adevăr este posibil, din pricina unei ocupări a unui domeniu comun de către două științe diferite. Ne

246

aflăm cu aceasta în problema însăși a onto-teologiei, furnizoare a paradoxurilor și a adevărilor duble, începând cu suprapunerea dintre problematica ființei și aceea a ființei supreme.

⁴⁸ Cf. Aristotel, *Analiticele Posterioare*, 7^a b 17 – 18.

⁴⁹ În manieră foarte semnificativă pentru înrudirea de opinii dintre Sf. Toma din Aquíno și Boetius din Dacia, una dintre copiile manuscrisului *De mundi aeternitate* (mss. Paris 1, folosit de Sajo Geza la realizarea ediției Berlin/1964 a tratatului, urmată și de noi aici) se încheie astfel: „*Explicit liber de concordia fidei christianae et philosophiae de aeternitate mundi a Toma de Aquíno. Amen.*”

— Se încheie cartea privind acordul dintre credința creștină și filosofie Despre eternitatea lumii a lui Toma din Aquíno. Amin”.

NOTE LA HENRI DIN GÂND

¹ Henri din Gând era și el, asemeni lui Boetius din Dacia și Siger din Brabant, un *magister*, dar fără a fi și călugăr. Cei doi erau *magistri*

în arte, pe când Henri din Gând era magistru în teologie și făcea parte din curentul franciscan de gândire, continuator al unor tradiții deopotrivă avicenniene și augustinienne. Textul pare să fi fost scris cu puțin timp înaintea condamnărilor de la 1277, dar și înainte de tratatul lui Boetius din Dacia, întrucât în câteva paragrafe ale tratatului lui Boetius se pot găsi răspunsuri la unele teze ale lui Henri din Gând (cf., de ex., paragraful 2, alin. 5, precum și paragraful 13).

² De fiecare dată când apar în textele lui Henri din Gând, Toma din Aquino, Siger din Brabant și Boetius din Dacia acei relatori logici care marchează momentele de argumentare din *quaestio*, ele vor apărea în textul latin și în traducerea noastră cu litere italice.

³ Cf. Sf. Augustin, *Contra Arianos*, cap. 9, *Patrologia latina*, vol. 38, col. 667 – 668.

⁴ Pasajul redă una dintre formulele la care va apela și teoria analogiei (cf. *Summa contra Gentiles*, I, 34) Sf. Toma din Aquino, pentru care nu există o raportare a finitului la infinit (*finiți ad injiniio nulla est proportio*).

⁵ Henri din Gând are în vedere pe Aristotel și tradiția arabă a comentatorilor lui, în principal Averroes, pe care-l va pomeni spre finalul textului. Poziția lui Avicenna, așa cum se va vedea, este privilegiată față de linia aristotelico-averroistă.

⁶ Cf. Sf. Ambrozie, *Hexaameron*, cap. 5, 18, PL-14, coli. 131.

⁷ Cf. Sf. Augustin, *Sermo* 117, c. 9, n. 12, *Patrologia latina*, vol. 36, coli. 669.

⁸ Cf. Sf. Ambrozie, *Hexaameron*, cap. 5, *Patrologia latina*, vol. 14, coli. 131 – 132. ⁵ Citarea Sfântului Augustin conține o anumită ambiguitate, deoarece, în același pasaj, Sf. Augustin nu își expunea părerea proprie, ci polemiza, se pare (cf. nota noastră asupra acestui pasaj) cu Porfir.

¹⁰ Termenul *catholici* se referă la teologii creștini, el fiind opus lui *philosophi* din pasajul anterior, care reprezintă tradiția greco-arabă.

¹¹ Pasajul se referă în mod direct la opinia Sfântului Toma din Aquino, așa cum este ea formulată în *Summa theologiae*, I, q. 46, art. 2, după cum observă R. Macken, op. cit., pp. 230 – 231. Sf. Toma spune:

„Răspund prin a spune că faptul că lumea nu a existat dintotdeauna este susținut doar prin credința, și nu poate fi demonstrat rațional... căci nu poate fi cercetată voința lui Dumnezeu”.

¹² Cf. Sf. Augustin, *De diversis quaestionibus*, 83, q. 28, *Patrologia latina*, vol. 48, coli. 18.

¹³ Fraza lui Henri din Gând are în vedere doctrina dublului adevăr, așa cum fusese ea formulată, ca și acuzație, deja în anul 1270 de Sf. Toma din Aquino în ultimul paragraf al tratatului *Despre unitatea intelectului contra averroistilor*. Despre faptul că această teorie a adevărului nu aparține nici averroismului, nici teologiei creștine, ci este un rezultat firesc al întâlnirii tradiției greco-arabe cu cea creștină, cf. *Postfața*.

¹⁴ Cele două semne de interogație aparțin editorului R. Macken.

¹⁵ A renunța la faptul că începutul este extratemporal înseamnă a renunța la principiul aristotelic al eminenței primului moment al unei mișcări. Ceea ce este important în dezvoltarea lui Henri din Gând este mai degrabă caracterul ei simptomatic: odată cu *Quaestiones...* ale lui Henri și cu condamnările lui Templier, o parte din viziunea aristotelică despre lume se retrage din istoria filosofiei, punând în umbră problema cerului ca posibilă mediere a raportului dintre Dumnezeu și creatură.

¹⁶ Pasajul este fundamental, ca proiect de distanțare față de Sf. Toma, ca și de Avicenna. Pentru Avicenna, eternitatea aparține atât unei ființe a esenței, prezentă ca arhetip al creației în mintea lui Dumnezeu, cât și unei ființe a existenței, adică a arhetipului realizat. Pentru Henri din Gând, are realitate eternă doar ființa esenței, pe când realitatea ființei existenței este contingentă. Acest lucru îl va conduce pe Henri din Gând la ideea că ființa și esența nu se deosebesc în mod real, ceea ce îl va pune în polemică cu Sf. Toma, iar pe de altă parte, la ideea că termenul de ființă (*ens*) are valoare univocă în minte, dar în fapt are valoare analogică. Poziția este, fără îndoială, un compromis, fiindcă a admite o ființă analogică real, dar univocă conceptual, înseamnă a nu mai putea întemeia un adevăr corespondență al rostirii (cf. Olivier Boulnois, *La destruction de l'analogie et instauration de la*

me taphysique, în Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et Vunivocite de l'etant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 29).

¹⁷ Cf. Sf. Ambrozie, *Hexaemeron*, în *Patrologia latina*, vol. 14, coli. 123.

¹⁸ Cf. Sf. Augustin, *Contra Felicianum*, în *Patrologia latina*, vol. 42, coli. 1161.

¹⁹ Susținerea lui Henri din Gând trebuie pusă aici în legătură cu ceea ce spune textul și codicilul condamnării nr. 217 a lui Templier: „Că o creație nu trebuie numită trecere la ființă.

— Eroare, dacă se înțelege cu privire la orice mod al schimbării”. Creația este, pentru Henri din Gând, o trecere a lui *esse essentiae* din mintea divină într-o *esse existentiae*, într-o manieră contingentă.

²⁰ Cf. Sf. Augustin, *De immortalitate animae*, cap. 4, în *Patrologia latina*, vol. 32, coli. 1028.

²¹ Cf. Sf. Augustin, *Contra Adeimantum*, în *Patrologia latina*, vol. 42, coli. 131.

²² Cf. Fulgentius Rusp., *De fi de ad Petrum*, cap. 3, în *Patrologia latina*, vol. 40, coli. 761.

²³ Pasajul poate fi pus în legătură cu un pasaj din Aristotel, *Despre cer*, I, 282 a 13 – 283 b 10, din care am tradus un fragment în culegerea de față, relativ la condiția necesară a existenței și eternității cerului.

²⁴ Cf. Aristotel, *De coelo*, Cartea I, ca și pasajul care urmează, din *Metafizica*, IX, unde Aristotel susține anterioritatea actului față de potență, întemeind un sistem al lumii în care gradul de realitate al fiecărui lucru este cu atât mai demn cu cât are mai puțină potență și mai mult act.

²⁵ Cf. Aristotel, *Metafizica*, IX, 1050 b 8 – 17. Am retradus în acest volum fragmentul aristotelic din varianta originală, iar sensul textului este aproximativ echivalent. În cazul citatului lui Henri din Gând, am preferat să-l traducem din varianta textului latin, pentru a da unitate sensului acestui text, cât și pentru că, în acest caz, are

importantă mai mare sensul citat de Henri decât cel original.

² (¹ Cf. Averroes, în *Metaphysicam comentarium*, IX, comm. 17 (243 I-K).

²⁷ Cf. Aristotel, *De coelo*, I, cap. 12, 28 lb 32 – 33. Fragmentul este tradus de noi în acest volum.

²⁸ Cf. Sf. Augustin, *De civitate Dei*, XII, cap. 15, 3, în *Patrologia latina*, vol. 41, coli. 365.

NOTE LA „CELE 219 TEZE...”

¹ Universitatea din Paris avea patru Facultăți – Teologia, Dreptul (din 1219, și doar cel canonic, adică la numai patru ani de la înființare), Medicina și Artele. Am tradus termenul *studentes* prin „maștri și studenți” deoarece sensul cuvântului nu îi opune pe studenți față de profesori, ci îi semnifică pe toți cei care depun în Universitate un *studium*, ca profesori sau ca auditori.

² Este vorba, probabil, de papa Grigore I cel Mare (590 – 604), ale cărui apoftegme erau adesea citate în documentele oficiale, iar numele lui era rar pomenit cu apelativul *Magnus*, cel mai adesea fiind prezent numai cu numele de *Gregorius*.

³ Formularea este extrem de importantă pentru toată posteritatea averroismului latin. Dacă atât Étienne Gilson (cf. *Boece de Dacie et la double verite*, în *Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Âge*, XXII, pp. 81 – 99, 1955), cât și Jacques le Goff (ei. *Intellectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, 1994, p. 126) sunt de acord asupra faptului că averroismul latin a profesat, deși tacit, o doctrină a dublului adevăr, Alain de Libera susține, dimpotrivă, că inventatorul acestei doctrine este Étienne Templier însuși, cu scopul de a-și inventa obiectul condamnării (cf. *Penser au Moyen Âge*, ed. du Seuil, 1991, p.128). Cert este că și Sf. Toma amintește doctrina aceasta în anul 1270 deja, în paragraful 123 al tratatului *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor*, citând o sursă averroistă pe care nu o indică: *Este și mai grav ceea ce se spune pe urmă: „conchid prin rațiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără îndoială însă susțin prin credință opusul”* (cf. Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor*, ed. Decalog, Satu

Mare, 1997, p. 73). Totuși, niciunul dintre tratatele averroiste care ni s-au păstrat nu formulează explicit o asemenea doctrină, susține Bruno Nardi (cf. *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958). Este vorba, mai degrabă, de o neînțelegere, probabil, a doctrinei separației științelor afirmată în tratatul lui Boetius din Dacia.

⁴ICorinteni, 1, 19. ⁵Eclesiastul, 5, 14.

⁶ Este vorba despre șaisprezece doctori, majoritatea, poate chiar toți, franciscani, conduși de episcopul Templier. Dintre ei, se știe că a făcut parte Henri din Gând.

⁷ Funcția de cancelar reprezintă pe însărcinatul episcopal cu conducerea Universității. Funcția decade la un stadiu pur formal la sfârșitul secolului al XIII-lea, în urma luptei duse de universitarii parizieni de eliberare de sub tutela autorităților ecleziastice (ei. Jacques le Goff, op. cit., p. 82).

⁸ Autorul acestui tratat era Andre de Chapelain (cf. A. de Libera, op. cit., p. 191) și el viza o serie de precepte privind iubirea curtenească. Nu este un lucru cert faptul că grupul de propoziții 166, 168, 169, 172, 181, 183 se referă la acest tratat. De altfel, tratatul a fost de multe ori reeditat ulterior, decupându-se primele și ultimele lui cuvinte, ba chiar tradus în limba franceză în anul 1290, la 13 ani după condamnare, de către Drouart de la Vaché, așa cum ne informează Alain de Libera (op. cit., p. 191 și nota aferentă).

⁹ Tratatul de geomantie căruia nu îi cunoaștem decât începutul și sfârșitul a fost pierdut, dar un fragment semnificativ din el există totuși în Paul Tannery, *Mémoires scientifiques*, IV. *Sciences exactes chez les Byzantins*, Toulouse, 1920, pp. 403 – 409 (după A. de Libera, op. cit., p. 375). În plus, aflăm din lista de traduceri ale lui Gerardus din Cremona (din secolul al XII-lea), prezentată de E. Grant în *A Source Book in Mediaeval Science*, edited by Edward Grant, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974, p. 38, că Gerardus din Cremona tradusese această lucrare anonimă din arabă, împreună cu alte trei lucrări de geomantie.

¹⁰ Citarea începutului (*incipit*) și a sfârșitului (*explicit*) unui

tratat nu trebuie interpretat ca o practică juridică, ci mai degrabă era un obicei curent al citării și identificării unui manuscris.

¹ Am tradus cuvântul *quaternos* prin *caiet* întrucât l-am identificat cu ceea ce se numea în secolul al XII-lea *pecia*, adică o piele fină de oaie împăturită în patru (*nbj*), pe care se luau notițe sau se copiau manuscrise (cf. J. le Goff, op. cit., p. 100).

¹² Întrucât calculul anului se făcea după stilul vechi al Paștilor (cf. A. de Libera, op. cit., p. 189), data de 7 martie cădea încă în anul 1276.

¹³ Am preferat păstrarea titlului în limba latină: cântecul este cântat la începutul Postului Mare în ritul catolic.

¹⁴ Teza atacă raportul intratrinitar și nu problema creației: dacă Dumnezeu nu poate genera ceva similar lui, atunci el nu poate fi treime, ci doar unul.

¹³ Problema trebuie să fie citită ca un ecou al dificultății în care căzuse, la rândul lui, Platou, în *Parmenide*, 134 c, dezvoltând ca aporie a separării sensibilului de inteligibil faptul că această separație conduce la neputința zeului de a cunoaște lucrul individual. Problema este reluată de Aristotel, *Metafizica*, XII, 1074 a 15 – 35, pentru a deveni în secolul al XIII-lea subiect curent de *Quaestio*. Teza fusese deja condamnată de Templier în seria celor 14 propoziții de la 1 decembrie 1270.

¹⁰ Expresia „cele separate” desemnează existențele inteligibile independente de materie (de pildă, îngerii).

¹⁷ Propoziția ar trebui pusă în legătură cu unul dintre pasajele din capitolul patru al lucrării lui Siger din Brabant, *Despre eternitatea lumii*. Ideea, deși credem că a avut surse de inspirație multiple, provine în mod cert, după părerea noastră, din mediul stoic, în care se susținea existența unui foc universal care refăcea lumea periodic. Deși ideea nu este cu totul nouă, ea a fost atribuită stoicilor de Nemesius Emesenus, în tratatul său *Despre natura omului* (cf. *Patrologia graeca*, vol. 40) care a circulat în mediul latin, fiind atribuită lui Grigore din Nyssa până prin secolul al XVI-lea. Acest tratat a fost citat de Sf. Toma frecvent în *Despre unitatea intelectului împotriva averroïștilor*, ceea ce ne lasă să

credem că Siger din Brabant a avut și el acces la această sursă. Fragmentul se găsește în capitolul 38 al lucrării și apare și în ediția *Stoicorum veterum fragmenta* a lui Ioannes Arnim, vol. II, fragmentul 625. iată-l: „Stoicii spun că lucrurile trecătoare se refac în aceeași întrucupare după lungime și întindere: ele se găseau fiecare înăuntrul principiului și, de când s-a constituit cea dintâi lume, incendiul și pieirea ființelor se împlinește la intervale fixe de timp, iar ele se vor reface, de la început, în aceeași lume. De vreme ce astrele se mișcă iarăși la fel, fiecare lucru care se ivește în cel dintâi interval se va produce din nou. Căci vor fi iarăși Socrate și Platon și fiecare dintre oameni, împreună cu aceiași prieteni și aceiași cetățeni: tot aceiași vor fi cei ce se vor supune și cei care vor conduce, și se vor reface aceleași cetăți și sate și câmpuri, în același fel. Va avea loc o revenire a tuturor, și nu o dată. ci de multe ori, și mai degrabă ele vor reveni nelimitat și în număr nesfârșit. Zeii, care nu sunt supuși pieirii și care supraveghează aceasta, cunosc de aici toate cele care urmează să fie în intervalele care vin. Nimic străin nu se va ivi în afară de cele care s-au ivit mai înainte, ci în mod exact toate vor fi astfel întru totul, și în cazul celor mai mărunte lucruri” (cf. și „Note la Siger din Brabant”, nota 29).

¹⁸ Propoziția nu reprezintă o condamnare a aristotelismului; dimpotrivă, Filosoful însuși polemizase (cf. *De anima*, II) cu această analogie, așa cum o face și Sf. Toma în *Despre unitatea intelectului*... I, și o va face și Descartes în *Meditații metafizice*, III.

¹⁹ Ca și propoziția 3, și aceasta a fost cuprinsă în seria celor condamnate de Étienne Templier în anul 1270. Teza aduce în discuție raportul dintre generare și creația din nimic: este imposibil de demonstrat, va susține Boetius din Dacia în *Despre eternitatea lumii*, că există un început absolut al generării, dacă plecăm de la conceptul generării. De aceeași părere va fi și Sf. Toma din Aquîno, în tratatul său omonim. Amândoi moșteniseră de fapt această idee de la Moise Maimonide.

²⁰ Sensul propoziției o include în seria celor câtorva formule ale dublului adevăr din cuprinsul documentului.

²¹ Pasajul reia ideea exprimată de Boetius din Dacia în ultimul

paragraf din *Despre eternitatea lumii*.

²² Cf. Anicius Manlius Severinus Boetius, *Despre mângâierile filosofiei*, V, Proza I, unde Boetius citează de fapt cunoscutul pasaj din *Fizica*, II, 4 al lui Aristotel în care intersecția cauzelor explicabile produce întâmplarea: putem descoperi o comoară într-o groapă făcând agricultură, deși groapa fusese săpată pentru a ascunde comoara (Boethius și Salvianus, *Scrieri*, ed. Institutului Biblic, București, 1992, p. 154).

²³ Absența mișcării cerești în producerea sufletelor raționale sugerează faptul că raționalitatea nu se subordonează circularității stelelor, ci invers, mișcarea stelelor urmează „traectoria” inteligenței.

²⁴ Problema este de proveniență aristotelică: sufletul este „actul prim al corpului natural dotat cu organe” (cf. *De anima*, 412 b 3 – 5), dar funcția intelectuală a sufletului nu dispune de organ corporal, prin urmare nici nu are un principiu al propriei distrugerii.

²⁵ Propoziția face aluzie la un alt tratat al lui Boetius din Dacia decât cel publicat aici, anume *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*, publicat de Martin Grabmann (*Die opuscula de Summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*, în Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Âge, vol. VI, 1932, pp. 287 – 317). Tratatul este reprezentativ pentru idealul de viață intelectuală al averroismului latin, pentru care filosofia devenise o concurență universitară a

251

NOTE

teologiei (cf. Jacques le Golf, *Intellectualii în Evul Mediu*, ed. Minerva, București, 1994, pp. 80 – 132).

²⁶ Exprimarea ambiguă a propoziției 42 redă faptul că aceste două concepte (știința și ceea ce este știut) sunt corelative, dar nu se generează unul pe celălalt. Problema pleacă, de fapt, de la Aristotel, pentru care „știința în act și obiectul ei sunt totuna” (cf. *De anima*, 430 a 20).

²⁷ Cu alte cuvinte, Dumnezeu ar fi constrâns de necesitate să creeze. Această teză este menționată de Henri din Gând (*Quaestiones*

Quodlibetales, V, citat de R. Macken, op. cit., p. 223) ca aparținând lui Avicenna: „*Sta împotriva ceea ce spune un anume articol condamnat de Stephanus, episcopul Parisului, care suna astfel: «Că este necesar ca Dumnezeu să facă tot ceea ce se ivește nemediat de la el». Aceasta este opinia filosofilor, după cum este ea prezentată de Avicenna*”.

²⁸ Potența activă nu poate fi amestecată cu cea pasivă în cazul creației, fiindcă ar trebui să presupunem atunci o potență pasivă asupra căreia să acționeze Dumnezeu, asemeni Demiurgului platonice.

²⁹ Distincția pătrunde în filosofia latină prin A.M. Severinus Boethius („*Diversum est esse et id quod est...*” – „există o deosebire între faptul că un lucru este și ceea ce el este”, cf. *Patrologia latina*, vol. 64, 131 lb – în micul tratat *în cefei substanțele, întrucât sunt, sunt bune, deși nu sunt bune în sens substanțial*, tratat publicat de abatele Migne împreună cu comentariul lui Gilbertus Porretanus) și va fi dezvoltată mai târziu de Gilbertus Porretanus în *Cartea celor șase principii* (*Liber sex principiorum*), pentru a deveni polemică mai târziu cu Sf. Toma din Aquino, Duns Scotus, Dietrich din Freiberg etc. (cf. Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, *Vetre et l'essence*, trad. par Alain de Libera et Cyrille Michon, ed. du Seuil, Paris, 1996).

³⁰ Teza aparține Sfântului Toma din Aquino (cf., de ex., *Summa theologiae*, *Quaestio* 50, art. 4, sau *Summa contra Gentiles*, II, 93).

³¹ Teza aparține tratatului *Despre eternitatea lumii* al lui Boetius din Dacia, în care el încearcă o abilitare a principiului separării științelor în funcție de premisele lor, întemeind o valoare a adevărului *secundum quid*. În mod evident, condamnarea lui Boetius este o neînțelegere răuvoitoare din partea franciscanilor, deoarece Boetius însuși s-a străduit să creeze o premisă teoretică a credinței creștine.

³² Propoziția poate fi pusă în legătură cu dezvoltările lui Henri din Gând, care ar putea fi chiar autorul condamnării acestei propoziții. În opinia lui R. Macken, (op. cit., p. 244), condamnarea se adresează lui Aegidius din Roma, care susținea, pentru a sprijini poziția tomistă, că o creație nu este o transformare a unor idei divine într-o realitate în act.

³³ Comisia lui Templier dorea să apere cu această propoziție faptul că intelectul posibil poate intra în act în lipsa corpului: adică

există o nemurire a sufletului individual și, în plus, imaginea nu este necesară pentru cunoaștere, sau, dacă ea este necesară, sensibilitatea nu este unica sursă a imaginilor, ci există și inspirația angelică. Această doctrină apăruse deja în mediul arab (strălucit analizată de Henri Corbin, cf. *Paradoxul monoteismului*, ed. Apostrof, Cluj, 1997), iar cei care negau acest tip de imaginație divină își anulau, în fond, legătura cu o tradiție pe care și-o revendicau tacit. Este însă foarte posibil ca presupuziția unei unități de opinii a celor criticați de Templier să fie o iluzie a istoricului filosofiei, dovedită de altminteri de numeroasele raporturi contradictorii dintre propozițiile condamnate.

³⁴ Teza inversează oarecum pozițiile antinomice dintre franciscani și averroști: dacă în general averroismul latin era un apărător al tradiției greco-arabe, în vreme ce franciscanii doreau un creștinism „purificat” de aportul acestei filosofii, de această dată oponenții franciscanilor par să susțină o identificare a sufletului cu o realitate neierarhizabilă în sine, idee mult mai apropiată unei doctrine creștine originare decât acceptarea unei ierarhii a sufletelor *a priori*, de sursă neoplatonică.

³⁵ Pelagius a fost inițiatorul unei erezii în secolul al IV-lea în Bretonia, care susținea ineficienta acțiunii harului și irelevanța păcatului originar. Cf. și nota de la propoziția 159.

³⁶ Propoziția 145 corespunde în mod aproape literal cu textul paragrafului 6 al textului lui Boetius, *Despre eternitatea lumii*. Condamnarea propoziției este mai degrabă exprimarea unei concurențe între filosof și teolog decât o contradicție între doctrina creștină și filosofie. Căci, în spatele unui demers onest al filosofiei propus de Boetius se ascunde o capcană pe care filosoful o întinde teologului: dacă ceea ce cade sub terenul rațiunii aparține de drept filosofului, alături rămâne credința care nu este știință. Deci teologia nu este o știință, fiindcă ea nu are un obiect determinat (cf. *Postfața, Despre doctrina dublului adevăr*).

³⁷ Această formulare corespunde cu ultimul paragraf al tratatului lui Boetius, *Despre eternitatea lumii*, fără ca această idee să-i aparțină în totalitate magistrului: ea pare, în opinia lui Alain de Libera

(op. cit., p. 193 sqq.) să fie mai degrabă un curent de opinie concurent, ca tip de asceză intelectuală, la asceza monastică. Dacă nu mergem atât de departe, putem totuși crede că poziția reprezintă o delimitare a necesității „specialistului” în operațiile conceptuale, pentru care tratatul lui Boetius pledează.

³⁸ Dacă voința este în întregime determinată de cunoașterea acestei lumi, înseamnă că nu există o acțiune a grației. Propoziția trebuie pusă în legătură cu formularea mult mai clară din propoziția 130.

³⁹ Alain de Libera (cf. *Penser au Moyen Âge*, ed. Seuil, Paris, 1991) traduce expresia *potentia simpliciter una* prin „voință”: „*Lafaculte simple (la volonte) n’a pas de pouvoir sur les contraires, și ce n’est pas par accident et en fonction d’un autre faculté*”.

⁴⁰ Alain de Libera observă (op. cit., p. 195 sqq.) că susținerea acestei propoziții neagă virtuțile morale datorite de grație (*infusae*), anume credința, speranța, caritatea. De fapt, ceea ce se observă și în grupul propozițiilor 130 și 159, averroismul tindea, probabil, către o negare a devenirii spirituale la limita între un urcuș al omului spre Dumnezeu asociat simultan cu o coborâre prealabilă a lui Dumnezeu spre om, precum era cea descrisă de Sf. Anselm din Canterbury în *Proslogion*, cap. I.

⁴¹ Raymundus Lullus este de părere că timpul poate avea un început numai dacă el are existență reală: „... *mundus creatus est et inceptus de novo, cuius initium esset impossibile, și tempus non esset ens reale*” (cf. *Declaratio Raymundi super modum dialogi edita*, cap. 87). Urmând exegeza lui Roland Hissette (cf. *Enquête sur les 219 ar-ticles condamnés a Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, pp. 152 – 154), Luca Bianchi (cf. *L’errore di Aristotele...* ed. Nuova Italia, 1984, pp. 50 – 51) este de părere că această propoziție, extrem de enigmatică – în fond – pentru un cititor sensibilizat cu textele kantiene asupra naturii timpului, trebuie pusă în legătură cu faptul că începutul timpului poate avea loc numai dacă este înlăturată inteligența mediatoare (intelectul unic pentru toți oamenii) a cărei eternitate ar asigura eternitatea timpului ca aprehensiune.

I² Este evident, după lectura textului lui Henri din Gând, că acest codicil îi aparține lui însuși, prezent în comisia de selecție a tezelor condamnate. Pentru el însuși, creația este o modificare a realității prezente în Dumnezeu ca *es.se essentiae* într-o *esse existentiae*.

POSTFAȚĂ

DESPRE CER. SURSELE CONTROVERSEI ETERNITĂȚII LUMII ÎN CRIZA UNIVERSITARĂ PARIZIANĂ A ANILOR 1270 – 1277

„Păsările sunt născute din bărbați inocenți, dar cam săraci cu duhul, care s-au arătat interesați de cele cerești, dar care au crezut, în simplitatea lor, că cea mai sigura dovadă cu privire la ele se obține cu ajutorul ochilor”.

(Platou, *Timaios*, 9 le)

1. Anul 1277

În ziua de 7 martie 1277, în urma unei sugestii a lui Petrus Hispanus, logicianul care devenise de curând papă, episcopul Étienne Templier al Parisului pronunță condamnarea a 219 teze profesate, la sfârșitul secolului al XIII-lea, la Universitatea din Paris.

Documentul, de maximă importanță pentru istoria intelectualității europene, este rezultatul unei elaborări grăbite a câtorva magiștri, în mare parte franciscani, dar și a magistrului în teologie Henri din Gând, el însuși amestecat în polemica câtorva dintre teze. Condamnarea urmează alteia, de numai 13 propoziții, a episcopului Templier din anul 1270, iar rădăcina tematică a propozițiilor condamnate este comună, între altele, cele mai importante teme puse în discuție sunt: existența unui unic intelect pentru toți oamenii, eternitatea lumii, ideea că Dumnezeu nu poate cunoaște lucrurile individuale, diferența dintre ființă și esență, identitatea cu sine a speciei inteligibile, medierea „cerului în relația dintre Dumnezeu și câmpul sublunarului, ineficienta grației asupra intelectului uman, inexistența virtuților oferite de grație etc. Problema de fundament, într-o formulare unică, spunem că este aceea a *medierii*, în diferitele ei ipostaze: intelect, cer sensibil, cer inteligibil sau inteligent etc. Este destul să spunem deocamdată atât pentru a înțelege faptul că miza condamnărilor este uriașă și întreg destinul filosofiei

occidentale trece o clipă prin această dramă, punând în joc toate temele ei majore și angajând toate tradițiile de care dispunea în acel moment. Destinul ulterior al temelor filosofiei a depins, credem, pentru o clipă, de felul în care comunitatea universitară pariziană a înțeles să treacă prin această cumpănă.

— În plus față de aceste teme, episcopul Templier însuși va formula o acuzație (făcută mai târziu celebră de Raymundus Lullus) la adresa câtorva magiștri parizieni, anume că aceștia din urmă ar profesa o doctrină a „dublului adevăr” (unul potrivit credinței, altul potrivit filosofiei). Deși istoria filosofiei a demonstrat lipsa de obiect a unei asemenea acuzații, ea pune o temă în discuție: este cu putință teologia ca știință, adică are ea un adevăr accesibil rațiunii prin efortul acesteia din urmă, fără ca ea să fie nici doar credință, nici chiar filosofie? Ori, mai mult, oare poate fi adevărul științei paradigmatic, adică inerent unui sistem de referință al unei științe particulare? Tema, esențială în aceeași măsură culturii europene, se alătură celor de mai sus.

Sursele crizei pariziene sunt multiple, și ele împart în trei tabere adverse universitarii: de-o parte averroïștii latini (Siger din Brabant, Boetius din Dacia, Aubry de Reims, Jean de Jandun), curent care, independent de biserica catolică, încerca o recuperare a aristotelismului fidelă atât lui Aristotel dar mai ales, pe cât posibil, interpretării neoplatonice și arabe a filosofiei peripatetice. Pe de altă parte, încercarea de a-l recupera de partea teologiei creștine pe Aristotel și, *quantum potest*, pe Averroes, îi vor pune într-o tabără comună pe dominicanii Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquino, al căror triumf ulterior asigură, în cele din urmă, alianța pe care teologia catolică reușește să o facă cu filosofia peripatetică. În al treilea rând, tradiția augustiniană, reprezentată de Sf. Bonaventura și de Henri din Gând, mai târziu de John Peckham și Robert Kilwarby, care se va opune ferm pătrunderii neoplatonismului arab (în formula interpretărilor lui Averroes la Aristotel) în teologia creștină. Totuși, această grupare franciscană nu trebuie privită ca un creștinism „puritan” și rezistent la „invazia arabă” de manuscrise de la începutul

secolului al XIII-lea, ci mai degrabă ca un mod de a-l prefera în câteva puncte doctrinare pe Avicenna lui Averroes, constituind ceea ce fhienn Gilson numea „augustinismul avicennizant” al secolului al XIII-lea. Trăită adânc, criza va rupe instituțional Universitatea pentru o scurtă perioadă, iluminând astfel

256

esența unei instituții europene abia apărute, puse în totalitate sub semnul ideii, ca imagine a modului de concepere a paradigmei științifice a veacului.

Sursele manuscrise ale acestei polemici sunt adesea greu identificabile, însă câteva precizări sunt posibile. La începutul secolului al XIII-lea împăratul Frederic al II-lea de Hohenstaufen, la curtea sa din Sicilia, comandă traducătorilor, special angajați, varianta latină a numeroase manuscrise peripatetice și arabe. Șirul traducerilor începuse deja în secolul al XII-lea, prin Dominicus Gundissalinus, Ioan din Spania, Gerardus din Cremona, și va avea un moment de apogeu într-un apropiat prieten al Sfântului Toma din Aquino, Guillaume de Moerbeke. Fără a face o listă² a lucrărilor traduse, amintim prezența în limba latină, în pragul crizei universitare, a *Fizicii* și a *Metafizicii*, a tratatelor *Despre suflet* și *Despre cer* ale lui Aristotel, comentate de Averroes și de Avicenna, apoi de o mare parte a dialogului lui Platon, *Timaios* (17 b-53 c), comentată de Chalcidius, a comentariului la *Despre suflet* al lui Themistius, a lucrării de inspirație peripatetică a lui Avencebrol numită *Izvorul vieții* (*Fons Vitae*), precum și celebra cosmologie neoplatonizantă a lui Macrobius, *Comentariu la visul lui X Scipio* (*În somnium Scipionis comentarium*). Acestora li se adaugă două lucrări de maximă relevanță pentru cultura neoplatonică și arabă, în fapt două anonime care circulau sub numele lui Aristotel, dar pe care Sf. Toma le declară deja apocrife: pe de o parte, *Cartea despre cauze* (*Liber de Causis*), compilație arabă din secolul al VIII-lea după lucrarea *Elemente de Teologie* a lui Proclus, scrisă în secolul al V-lea și trecută în mediul arab, iar pe de altă parte, *Teologia lui Aristotel* (*Theologia Aristotelis*), compilație după Plotin, *Enneade*, IV-VI.

Iată astfel, în pragul perioadei 1270 – 1277, prezente la Paris

sursele mari, deși fragmentare, ale paradigmei filosofice grecești și arabe.

Între anii 1270 și 1277 sunt scrise câteva dintre tratatele importante ale polemicii. Albert cel Mare scrie *Despre cincisprezece probleme*, în care comentează, cu numai câteva luni înainte de anunțarea lor, condamnările lui Templier din 1270. Sf. Toma din Aquino scrie *Despre unitatea intelectului contra averroîștilor*, o polemică cu tradiția averroistă a interpretării teoriei aristotelice a cunoașterii, dar și o reală punere în discuție a paradigmei aristotelice a cunoașterii. Sf. Bonaventura rostește o serie de conferințe publice în care ia apărarea doctrinei oficiale împotriva averroîștilor. Siger din Brabant ajunge în fruntea Facultății de Arte a Universității din Paris și publică o parte din

257

ALEXANDER BAUMGARTEN

scrierile lui de logică și metafizică; Boetius din Dacia scrie, pe lângă *Despre eternitatea lumii*, un tratat *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*, în care propune un model de asceză intelectuală concurent ascezei monastice, prototip al ascezei intelectuale moderne³.

Astfel, în șirul celor 219 propoziții se va simți eco-ul acestui mediu universitar tensionat, dar în același timp, așa cum vom vedea, „victoria” va reveni tuturor fracțiunilor: averroismul va triumfa, de-a lungul a câteva sute de ani, prin impunerea unui tip de intelectual universitar care, alături de umanistul Renașterii, va domina cultura europeană (precum și în filosofia politică, prin italianul Marsilio din Padova⁴); franciscanii își vor purta victoria prin înlăturarea, din ontologie, a problematicii cerului sensibil – așa cum vom vedea mai jos – lăsând loc marilor modificări din cosmologie ale veacurilor ulterioare. Spiritul critic, plecat de la Maimonide și recuperat de dominicani, va fi reluat – în ceea ce privește problema eternității lumii – în bună parte de Immanuel Kant.

Vom încerca, în cele de mai jos, săreconstruim una singură dintre problemele crizei universitare pariziene: teza de inspirație

greco-arabă care susținea faptul că lumea este eternă. Va trebui, pentru o asemenea întreprindere, să regândim drumul însuși ca un proiect care-și conține propriul scop, spre a ne putea adecva, în manieră peripatetică, problemei înseși. Vom pleca de la paradigma aristotelico-platonică a eternității lumii, mergând până spre capătul secolului al XIII-lea, pentru a cântări criza universitară pariziană din perspectiva *constrângerii* tradiției, dar și să gândim drumul deschis de ea din perspectiva *libertății* oferite, paradoxal, de constrângerea aceleiași tradiții.

Controversa purtată în jurul problemei eternității lumii va dezvolta până în pragul condamnărilor lui Templier două modele explicative, iar prezentarea istorică de mai jos va fi organizată urmând aceste modele.

Primul dintre ele constituie trunchiul de bază al problemei, care se naște odată cu Platon și trece prin aristotelism și neoplatonism, pentru a fi recuperat de comentatorii arabi și apoi de averroismul latin. (O variantă mult atenuată a acestui model explicativ o reprezintă dominicanii Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquîno.) Acest prim model pleacă de la ipoteza existenței unui cer a cărui realitate este deosebită de aceea a lumii sublunare și care garantează eternitatea tuturor speciilor inteligibile. Eternitatea lumii se întemeiază pe incoruptibilitatea cerului, care are o funcție mediatoare între lume și Dumnezeu.

258

POSTFAȚA

Al doilea model de explicare și, în cele din urmă, de refuz al eternității lumii, pleacă (în mod paradoxal, așa cum se va vedea mai jos) de la Plotin, își are strămoșii creștini în Sf. Augustin, Sf. Anselm din Canterbury, pentru a se cristaliza la Sf. Bonaventura și, apoi, la Henri din Gând. Acest model explicativ nu pleacă de la ipoteza existenței unui cer cu o natură diferită de a pământului și care să conserve speciile inteligibile, dar va ajunge, odată cu Henri din Gând, să exprime ambiția demonstrării raționale a finității temporale a creaturii. Nu este exclus ca, odată cu victoria acestui din urmă model explicativ al

problemei eternității lumii, „retragerea cerului” din paradigma teologico-filosofică a secolului al XIII-lea să genereze nominalismul secolului al XIV-lea.

Tipurile de argumente cu care se va intra în dispută au fost clasificate de Luca Bianchi⁵ în trei categorii: argumente ale problemei cerului, argumente ale imutabilității divine, argumente ale infinității. Vom relua, într-unul din paragrafele următoare, analiza sincronă a argumentelor aduse în dispută, propunând o demonstrație a faptului că cele trei ramuri ale argumentelor revin, de fapt, la un punct de întâlnire, care este, în fond, tema medierii.

Vom analiza câteva momente importante ale polemicii purtate dintr-un punct de vedere care nu ia în discuție, decât complementar, aspectul cosmologic și cel pur teologic al problemei. Ceea ce ne interesează cu adevărat este felul în care, la sfârșitul secolului al XIII-lea, la Universitatea din Paris a existat un mod de a gândi propriu filosofiei și dacă acest mod poate fi bază pentru o reinterpretare a surselor medievale ale problemelor filosofiei. Pentru a putea reconstrui această problemă, vom coborî în adâncime, mai întâi, spre câteva pasaje ale dialogului *Timaios*, pentru a trece apoi la analiza aristotelică a problemei circularității în mișcarea lumii celeste⁶.

2. Paradigma platonico-aristotelică a mișcării circulare

Cerul este, în economia dialogului *Timaios*, un tip de realitate cu un statut dublu: el este, pe de o parte, unul sensibil și, în consecință, pieritor (28 c), iar pe de altă parte el constituie o realitate care cuprinde întreaga lume și care are un statut inteligibil. Acest principiu va traversa istoria modelelor ontologice ale platonismului, aristotelismului, ale neoplatonismului și ale filosofiei arabe, și va trece în scolastică. El

259

va apărea sintetizat în propoziția 94 condamnată de episcopul Parisului: „Că există două principii eterne, adică corpul cerului și sufletul lui.

Demiurgul platonice este cel care realizează „o ființă însuflețită și rațională” (30 c), a cărei unitate este dată de faptul că definirea unui

punct în exterioritatea ei este lipsită de sens (33 c). În același timp, cuprinzătorul tuturor realităților vizibile este făcut după un model al cuprinzătorului tuturor realităților inteligibile, astfel încât acesta din urmă „are cuprinse în sine toate viețuitoarele inteligibile, la fel cum acest univers ne cuprinde pe noi și pe toate celelalte creaturi vizibile” (30 d – trad. Cătălin Partenie⁷). Acest univers, creat fără rest (32 d) va avea ca formă adecvată una care este în stare să cuprindă toate formele, o formă a tuturor formelor (33 b). Tradiția platonice ulterioară, neoplatonică și arabă, va indica această formă a tuturor formelor ca fiind *cerul*, în sens inteligibil, adică acel cuprinzător al întregii realități care este aspectul inteligibil al acestei lumi și – în bun sens platonice – un conținător al tuturor speciilor inteligibile.

Cerul sensibil este, pentru Platon, pieritor, dar natura lui este totuși diferită de aceea a lumii pământene, în sensul în care ordinea care domnește în mișcarea cerului este extrem de apropiată de eternitatea încorporalului inteligibil. Cerul se mișcă *circular*, pentru că mișcarea aceasta este „cea mai apropiată de rațiune și de inteligență”, astfel încât mișcarea circulară a cerului pare legată tacit de caracterul lui inteligibil. În *Legile* (897 d-898 a), Platon va accentua mai mult sensul mișcării circulare a sufletului care imprimă modelul propriu mișcării universului⁸. Din acest motiv, mișcările cerului și cele ale raționamentelor vor avea o „mișcare” a eternei reveniri. Înțelegerea se poate realiza în această clipă ca reamintire, iar mișcarea cerului se poate împărtăși din nemișcarea principiului. Circularitatea pare să fie proiectată aici ca o etapă intermediară între stare și mișcare, anume un tip de „stare-mișcare” care face legătura între eternitatea stătătoare a inteligibilului și devenirea sensibilului trecător.

Timpul va urma, ca reper al său, mișcarea cerului, astfel încât cele două pasaje celebre ale dialogului (anume pasajul 37 d: timpul este „o copie mobilă a eternității... o copie care veșnic se mișcă potrivit numărului”, precum și pasajul 38 a: „așadar, timpul s-a născut odată cu cerul, pentru ca născute fiind împreună, împreună să piară, dacă va fi vreodată să piară”) devin reperul analizei temporalității platonică. În acest caz, timpul va urma, ca reper, mișcarea stelelor, iar un sfârșit al

lumii poate interveni numai în cazul în care mișcarea circulară a cerului

260

POSTFAȚA

ar putea fi oprită. Practic, timpul nu are o finalitate interioară, mișcarea cerului este veșnică, deși cerul sensibil este creat. Mai mult, cerul este într-un fel, *în timp*, și pe de altă parte este *odată cu* timpul, așa cum remarcă Rémy Brague⁹.

În fond, Platon seamănă aici o ambiguitate: faptul că lumea sensibilă are o existență limitată afectează sau nu mișcarea cerului? De vreme ce există un cer sensibil, răspunsul poate fi afirmativ, urmând textul lui Platon. De vreme ce mișcarea cerului este comună cu aceea a intelectului¹⁰, răspunsul este negativ, fiindcă mișcarea perfectă a intelectului nu conține un principiu intern autodistructiv.

Totuși, Platon va da o indicație spre finalul dialogului, în care va sugera faptul că experiența simțului comun și inocent se poate iluziona în ceea ce privește cerul sensibil, în vreme ce dincolo de această iluzie poate exista un câmp al cerului inteligibil real: vorbind despre originea păsărilor, Platon spune că ele provin din acei bărbați inocenți care au crezut despre cele cerești că au o realitate pur sensibilă („*că cea mai sigura dovadă cu privire la ele se obține cu ajutorul ochilor*”). Cerul nu este numai sensibil, ci cuprinzătorul întreg al acestei lumi are o natură inteligibilă. Mai mult, „timpul” în care se mișcă cerul pare, prin urmare, să fie altfel decât timpul măsurat de cer, în sensul în care momentele temporale se scurg fără ca ele să schimbe natura cerului, ceea ce înseamnă că el este „veșnic trecător”. Este, poate, o ironie a istoriei gândirii faptul că medievalii care au disputat iluzia cerului sensibil nu au cunoscut niciodată acest text al lui Platon, deoarece traducerea lui Cicero împreună cu comentariul lui Chalcidius nu au ajuns decât până la 53 c!

Dar, ca urmare a confuziei posibile între cele două ceruri, extrem de importantă pentru ceea ce va urma în polemica universitară pariziană, este relația dintre cer și suflet. Dacă aici este vorba de o analogie (ca și la Plotin, dar, într-un fel, și la Aristotel), în cazul lui

Averroes vom avea de-a face aproape cu o identificare a celor două realități, mergând până la afirmarea unui intelect unic pentru toți oamenii care conținetoate speciile inteligibile, formă a tuturor formelor platonice. De aceea, cu atât mai însemnată pare a fi confuzia dintre cerul sensibil și cel inteligibil, cu cât sufletele – spune Platon, lăsând de altminteri în urma lui și sămânța unei viitoare astrologii – au fost încredințate, în destinul lor, planetelor (4 le).

Denunțarea acestei iluzii conduce, pentru noi, la o explicitare: cerul este, ca problemă a tradiției filosofice grecești, un concept care se naște

261

cu anumite determinații precise în acest dialog și care, îmbogățindu-se, va juca rolul cel mai important dintre toate celelalte concepte angajate în polemica în jurul eternității lumii. El este mediator, în spațiul platonismului, între sensibilul pur și inteligibilul pur, are natura amândurora și mișcarea lui lasă devenirea să aibă acces la eternitate, dar și „copiază” eternitatea, în maniera unei imagini mobile.

Lumea lui Platon nu este eternitatea însăși, însă ea nici nu conturează certitudinea unui moment ultim. Timpul se scurge fără a avea un principiu de autodistrugere”.

Tema va fi preluată de Aristotel, care va aduce cu sine o rezervă asupra analogiei dintre mișcarea circulară a cerului și aceea circulară a sufletului (știm ca pentru Aristotel sufletul ca atare este un principiu imobil¹²), însă circularitatea cerului va deveni pentru Filosof argument în favoarea eternității lumii.

Aristotel face violență simțului comun în tot cuprinsul capitolului 8 al Cărții a IX-a a *Metafizicii* sale¹³. El afirmă în acel capitol un fapt șocant pentru o percepție comună a devenirii realităților sensibile: anume că actul este anterior în raport cu potența unui fapt din această lume, iar această anterioritate se realizează în trei moduri: după concept (tw \oyw), după substanță (tῆ) *ovaiq*) și după timp (tu xpo-w) – Această teză tripartită generează, în viziunea noastră, alte două teze care ar putea părea contradictorii, dacă nu ar fi cunoscută

rădăcina lor comună. Prima dintre ele este faptul că lumea este eternă, iar a doua – faptul că există un prim motor imobil care susține în ființă și lasă să se manifeste această lume. Vom lua pe rând cele trei probleme, reamintind, de fapt, discuția pe care o face Siger din Brabant în unul din capitolele tratatului său *Despre eternitatea lumii*.

Mai întâi, conceptul care definește lucrul în act trebuie să fie anterior celui care definește potența de a realiza acel act, în sensul în care conceptul care definește potența nu poate fi definit la rândul său decât apelând la conceptul care definește actul. De exemplu, numim „vizibil ceea ce este în potența de a fi văzut” (1049 b 15).

În al doilea rând, actul este anterior după substanță, în sensul în care un lucru care se ivește ca nou în această lume poate fi realizat numai de un altul care se află deja în act dinainte, „ca de pildă bărbatul față de copil și omul față de sămânță” (1050 a 5 – 6). Dar această

262

POSTFAȚA

anterioritate este mult mai problematică decât cea de mai înainte, în sensul în care ea se bazează pe exemple luate din spațiul genezei naturale, în care agentul de fapt reactualizează o formă comună atât lui, cât și lucrului produs. Oare în ordinea producției artificiale lucrurile stau la fel? Aristotel răspunde afirmativ, argumentând cu faptul că finalitatea unei acțiuni se află cuprinsă deja în începutul acțiunii, în sensul în care cineva „deține arta construcției de case pentru a construi case” (1050 a 11). Se poate, credem, observa că tipul de anterioritate după substanță este intim legat, ca de un corespondent al său epistemic, de anterioritatea după concept. În plus, această anterioritate după substanță va oferi lui Aristotel două mari reușite ale sistemului: una dintre ele va fi analiza sufletului ca „act prim al corpului natural dotat cu organe”¹⁴ în care sufletul este ceea ce funcțiile vieții realizează, dar în același timp ceea ce le întemeiază, la rândul lor, pe acestea din urmă, realizând astfel o circularitate care stă la baza realului. A doua mare reușită este definirea lucrului în act ca fiind „quidditatea – ceea ce era pentru a fi” (ta ti tiv dvai)¹⁵, adică a acelei realități care își cuprinde scopul ca fiind propriul său

întemeietor. Imperfectul verbului a fi (î v) nu are aici, așa cum a spus deja Pierre Aubenque, un sens temporal¹⁶, ci un sens al nedesăvârșirii, al incompletitudinii lucrului care este în continuu proces de realizare. Dar mai mult, unul din cei doi termeni cu care Aristotel numește actul, anume *kvr* „ihixia”, este cel care conține aceeași idee a scopului care este cuprins în originea mișcării. În plus, anterioritatea actului față de potență după substanță trebuie să ne conducă la o nouă idee, anume faptul că „realitățile eterne sunt anterioare după substanță celor pieritoare” (1050 b 6 – 8), iar în acest fel generarea și coruperea din spațiul sublunarului sunt întemeiate de existența unei realități în act care efectuează o mișcare circulară – anume cerul – și în cele din urmă motorul prim al lumii. (Faptul că cerul și motorul prim realizează o entelehie este dovada faptului că nu are rost să ne întrebăm dacă divinitatea este pentru Aristotel doar cauză finală, ci și cauză motrice.)

În al treilea rând, Aristotel ne indică faptul că actul este anterior față de potență după timp, „într-un sens da, în altul nu” (1049 a 12). Astfel, omul care vede are anterior în timp posibilitatea de a vedea, iar în acest sens – într-o înțelegere comună a succesiunii momentelor – potența este anterioară actului. Dar *trecerea* însăși la act presupune existența a ceva în act dinainte, ceea ce înseamnă că există un recurs la infinit, deci actul și potența devin într-adevăr concepte corelative, așa cum con

263

POSTFAȚA

sideră Pierre Aubenque¹⁷, dar dintre care este întotdeauna întemeietor – deși în acest exemplu este prezentat mai degrabă substanțial – actul.

Acesta este și motivul pentru care primul moment al unei mișcări este indeterminabil, ca moment al începutului absolut (cf. *Fizica*, 236 a 7 – 14). Pasajul este extrem de important pentru imposibilitatea de a gândi începutul în sens absolut, fiindcă putem gândi doar momentul „în care s-a petrecut schimbarea”, nu și pe cel care constituie începutul absolut al unei schimbări.

În această foarte sumară expunere a problemei anteriorității

actului față de potența este important faptul că odată cu explicitarea devenirii prin aceste concepte corelative este introdus un model circular, în care întemeietorul devine scop al întemeierii. Iar circularitatea o vom regăsi la Aristotel într-un sistem al lumii în care ierarhia existențelor este cu atât mai nobilă cu cât posedă act în mai mare măsură, în care existența unei mișcări celeste circulare uniforme asigură eternitatea lumii, în care o anumită analogie dintre elementele astrale și evenimentele sublunare conduce la o serie de funcții ale cerului în raport cu lumea sublunară, și în care pare să existe o legătură specială între suflet și cer întrucât existența timpului presupune în mod necesar existența amândurora. Paradigma aristotelică oferă modelul circularității ca fiind centrul în jurul căruia se va disputa ulterior asupra eternității lumii.

Ordinea lumii aristotelice este arhicunoscută sub forma celor trei etaje ale ei: spațiul sublunar, cel celest și primul motor imobil. Lumea sublunară este câmp al manifestării ființei sub aspectul tuturor categoriilor, astfel că prin fiecare dintre ele se regăsește distincția dintre act și potență. Dimpotrivă, lumea cerului are potență numai la nivelul locului, în sensul în care sublunaritatea este dominată de contingentă, în vreme ce mișcarea cerului este necesară și se realizează fără efort¹⁸, este eternă și dă eternitate întregii lumi, guvernează întreaga generare și corupere a lumii sublunare și aduce cu sine, prin urmare, eternitatea materiei, fie că este vorba de cele patru elemente ale sublunarității, fie că este vorba despre cel de-al cincilea – eterul celest. Lumea corporală – spune un fragment¹⁹ din *Meteorologice* – „are un scop” al devenirii sale, în timp ce lumea cerului nu are un scop, ci ea „este în scop”, în sensul în care ea este entelehie.

Cerul lui Aristotel pare să fie argumentul cel mai important care ne face să considerăm faptul că lumea este eternă. Însă, dincolo de aceasta, este cu adevărat acest cer diferit de cel al lui Platon? Răspunsul

264

nostru trebuie să fie afirmativ. Mai întâi, mișcarea circulară a lui Aristotel nu este în mod declarat datorată asemănării dintre cer și

intelență²⁰. Lumea (cerul și lumea sublunară) este pusă în mișcare de primul motor ca efect al iubirii și dorinței cu care ele înconjoară acest prim motor (cf. *Metafizica*, 1072 a 25 sqq.), temă care va fi reluată de Plotin. Cerul este o realitate mai simplă decât lumea sublunară, iar din acest motiv i se atribuie cea mai simplă mișcare, care nu poate fi alta decât mișcarea circulară (cf. *Despre cer*, 269 a sqq.). Simplitatea pare să înlocuiască, provizoriu, asemănarea cu inteligența.

Dar, așa cum a spus-o deja Pierre Aubenque²¹, cerul lui Aristotel nu este în mai mică măsură inteligibil decât sensibil. Aceasta se datorează în primul rând faptului că el este cuprinzătorul întregii lumi, în al doilea rând faptului că el are o relație de analogie cu întreaga lume sublunară, x în al treilea rând fiindcă el întreține o relație specială cu sufletul.⁵

În primul rând, definiția tripartită²² a cerului propusă de Aristotel poate fi pusă în analogie cu definițiile substanței, ca materie «compus și «j, ca formă²³, deși definiția lui Aristotel le numește pe toate cu termenul de „corp” (owtja). Dacă universul limitat aristotelic este considerat ca un întreg, cerul are aici un statut special. El este o realitate care provine dintr-o materie și o formă (cerul propriu-zis), apoi este materia acestei realități (planete, materia celestă) și mai ales limita lui ultimă (to coxcx Tov) care joacă rolul de formă inteligibilă a cerului, dar, fiind totodată și periferie a lumii ca întreg, același coxa Tov va juca rolul de aspect inteligibil al întregii lumi. Această „formă” a cerului va fi speculată de neoplatonismul arab atunci când o va descrie ca pe o inteligență unică pentru toți oamenii, un *locus specierum* pe care l-am declara astăzi mai degrabă platonice decât aristotelice²⁴.

În al doilea rând, între evenimentele lumii sublunare și cele celeste / există o analogie, ceea ce nu înseamnă însă determinism astral. Având aceeași „formă inteligibilă – limită ultimă” (ea xa-rov), actualizarea celestă trebuie în mod necesar să se afle în corespondență cu actualizarea sublunară. De aici provin celebrele pasaje ale relațiilor dintre planete și nașterea unui viețuitor²⁵.

Cerul are, în al treilea rând, o relație specială cu sufletul, iar

acest lucru se petrece prin intermediul timpului²⁶. Cerul, cu mișcările sale regulate, constituie un reper fix pentru măsurarea timpului (cf. *Fizica*, 223 b 13 sqq.), dar simultan Aristotel își pune întrebarea dacă timpul, a cărui măsură este clipa lipsită de dimensiuni, fiind numai „început și sfârșit avute împreună”²¹, nu are cumva o relație specială cu sufletul.

265

POSTFAȚA

În același timp, așa cum a demonstrat-o deja Virgil Ciomoș²⁸, legătura dintre timp și suflet nu este doar una între timp și simțuri, pentru Aristotel, ci mai cu seamă una între timp și unitatea simțurilor cu intelectul. Aceasta înseamnă că, de fapt, inteligibilitatea cerului ar putea corespunde – dacă nu la Aristotel, măcar la unul dintre comentatorii lui – cu intelectul. Iar acest lucru se întâmplă la Comentatorul însuși. Averroes, comentând *Fizica*, unde Aristotel stabilise că este cu neputință să existe timp fără suflet (223 a 26), este de părere că timpul există și în cer și în suflet: *Jar această problemă (dacă timpul e și în suflet și în afara lui – n.n.) nu mi-am putut-o lămuri niciodată, iar în tot ceea ce eu am scris despre timp, i-am urmat pe comentatori, dar sub acest aspect – nu. Dacă timpul nu urmează o anumită mișcare care există în afara sufletului... de ce spune atunci Aristotel, mai apoi, că el urmează mișcarea corpului celest? Căci dacă urmează mișcarea corpului celest, rezultă că un orb nu percepe timpul, fiindcă el nu percepe nici-dată mișcarea cerului”*²⁹. Analogia cer-suflet va răzbate în condamnările anului 1277 ale averroismului sub forma raportului de implicație dintre ideea unității intelectului pentru toți oamenii și a cerului-inteligență mediator.

Astfel, ca argument al eternității lumii la Aristotel, problema cerului aduce cu sine trei teme importante, analizate mai sus, care vor constitui substanța condamnărilor anului 1277. De altfel, trebuie spus, tema eternității lumii nu are ca subiect doar întrebarea „are lumea limite în timp sau nu?”, ci aduce cu sine o serie întreagă de probleme care țin de natura cerului, relația dintre om și Dumnezeu și medierea celestă, posibilitatea unui unic intelect pentru toți oamenii etc.

În plus, lumea este eternă pentru Aristotel, *pentru că există cerul, a cărui infinitate potențială* (se știe că Aristotel nu a acceptat infinitul actual) *dă lumii eternitate „desfășurată”, iar materia este eternă, prin urmare generarea și coruperea sunt eterne*³⁰. Totul se datorează în sistem circularității, deoarece totul este întemeiat aici pe teza de bază a anteriorității actului față de potență. Dar nu este oare această interpretare a cerului aristotelic, deopotrivă sensibil și inteligibil, una mai degrabă platonizantă? Dacă Aristotel ar fi dorit ca sufletul să fie totuna cu cerul și să conțină în mod etern toate speciile inteligibile, așa cum l-au interpretat mai târziu aristotelicienii arabi și apoi Siger din Brabant, ar fi spus-o el însuși. Există însă, din Aristotel, ceva mult mai important decât el însuși: anume felul în care comentatorii au prefăcut în tradiție filosofică un *corpus* de texte ale cărui teze, îndreptate sau

266

răstălmăcite, au trecut în Evul Mediu latin și au creat o imagine a lumii, fie ea și „alterată” în raport cu autorul ei grec.

3. Plotin – circularitatea și originea sufletului

Plotin asociază problema circularității cerului – spre a transmite paradigma platonico-aristotelică conștiinței filosofice a Evului Mediu latin – cu problema circularității sufletului. Idealul „*fugii în afara lumii*” poate primi o traducere în termenii relației dintre cer și suflet. Astfel, mișcarea circulară a cerului este explicată de Plotin ca o copie a mișcării circulare a intelectului (*Enn.*, II, 2, 1: „*De ce se mișcă „cerul” circular? Fiindcă el imită intelectul*”). Totuși, această temă platonicească este brusc transformată de rațiunile interne ale ontologiei ierarhice: faptul că toate realitățile provin din Unul suprem le determină pe acestea din urmă la o dublă condiție: mai întâi, toate realitățile aspiră la revenirea în Unul suprem, dar în același timp ele nu pot trece de o cenzură transcendentă. Această dublă condiție a multiplului sugerează de ce multiplul este multiplu în fața Unului și totuși provine din el, fără a redeveni niciodată Unul, dar în același timp oferă cauza mișcării circulare a întregului provenit din Unu³.

Mișcarea proprie a sufletului este circulară, așa cum va fi reluată

și în *corpus*-ul areopagitic³² și transmisă lumii medievale, însă el nu realizează o mișcare de revoluție în jurul unui centru corporal, ci în jurul originii sale³³. Din acest motiv, centrul sufletului devine o realitate mai adâncă decât sine însăși, iar sufletul, pentru a scăpa de necesitatea care îl domină în lumea corporală sublunară, trebuie să fugă în afara lumii³⁴, adică să își găsească propria origine. Dar aceasta înseamnă a găsi pe cel din tine însuși mai adânc decât tine însuși.

Credem că rezultatul acestei teze trebuie pusă în legătură cu tradiția Dumnezeului interior al Sf. Augustin, al cărui neoplatonism, transfigurat în doctrina creștină, nu este mai puțin un neoplatonism. Este foarte interesant faptul că tocmai aceia care, în anul 1277, vor încerca să scoată din paradigma filosofică problema mediatorului – cel puțin în varianta lui exagerată de Siger din Brabant – vor fi franciscanii – continuatori ai unei linii augustinienne și avicennienne de gândire în toată tradiția gândirii scolastice!

Mișcarea circulară a cerului, imitând-o pe aceea a intelectului, întemeiază eternitatea lumii ca pe o participare (desfășurată crono

267

logic) la eternitatea Unului. Lumea este eternă, în acest caz, în trei sensuri: ca specie inteligibilă (fiindcă circularitatea care duce la eternitate ține de aspectul inteligibil al cerului), ca materie celestă (care nu mai este eterul aristotelic, ci focul³⁵), iar în al treilea rând ca specii inteligibile ale realităților lumii sublunare, care sunt eterne, fiind în relație de analogie cu elementele astrelor. Eternitatea lumii pare să fie, pentru Plotin, o „desfășurare” a eternității Unului. Lumea este coeternă celui din care a provenit, astfel încât procesiunea are loc *ab aeterno*.

Mai mult, circularitatea este intim legată de procesiune, în sensul în care mișcarea circulară eternă a intelectului – în bun spirit hegelian – „poarta către ființa a ceva”³⁶, întemeind ființa individuală. Modelul, extrem de coerent în ansamblul său, va trece parțial la Sf. Augustin, parțial în *corpus*-ul areopagitic, dar mai ales în filosofia arabă, prin Proclus.

Paradigma plotiniană va aduce în polemica eternității lumii trei

teze principale: eternitatea lumii, ca specie și nu în sens individual³⁷, este garantată de doctrina imparticipabilității Unului (care generează, aici, modelul circular); procesiunea are loc *ab aeterno* și nu în timp; procesiunea are loc prin intermediari, dintre care cel mai important este intelectul³⁸.

4. Argumentele Sfântului Augustin

Este un loc cu adevărat comun faptul că raportul dintre tradiția greacă a coeternității circulare dintre lumea întemeiată și principiul ei și, pe de altă parte, doctrina creștină a creației este unul de excluziune³⁹. Efortul gândirii medievale de integrare a tradiției greco-arabe în gândirea creștină va duce la tensiunile pariziene de la sfârșitul secolului al XIII-lea. Problemele ridicate țin de distanța dintre conceptele de creație (din nimic) și acela de generare (având la dispoziție un subiect), de distincția dintre creația *de tempore* și aceea *ab aeterno*. Sf. Augustin va reprezenta practic primul episod al polemicii creștine în jurul problemei eternității lumii, dintre cele care au ajuns în mod direct să influențeze sfârșitul secolului al XIII-lea. El va transmite tradiției una dintre metaforele des vehiculate în contextul anilor 1277, pe care Albert cel Mare chiar i-o va atribui lui, dar care aparține, se

268

POSTFAȚĂ

pare, lui Porfir, în tratatul *De regressu animae*⁴⁰: lumea este coeternă creatorului ei asemeni urmei din pulbere față de pasul care o apasă.

Sf. Augustin se va distanța de ideea că lumea este eternă prin trei argumente principale: a) deși percepția timpului este ca o extensiune a sufletului – *distensio animi* (cf. *Confesiuni*, XI) ea nu dă seama de certitudinea unui început sau sfârșit al timpului. Și totuși discursul omului nu poate depăși orizontul timpului fără ca acest discurs să-și piardă sensul (este absurd să ne întrebăm ce făcea Dumnezeu înainte de a crea lumea⁴¹); b) dacă lumea ar fi eternă, atunci sufletul nu ar mai fi cunoscut niciodată căderea ca moment privilegiat al timpului însuși. În plus, într-o lume eternă, sufletul nu

poate fi nici fericit (fiindcă ar cunoaște umilințele viitoare), nici nefericit (fiindcă ar cunoaște viitoarele fericiri proprii); c) distincția dintre creație și început al timpului este

„*Abia inteligibilă*” *¹.

Acestor poziții li se adaugă un tip de ezitare a Sf. Augustin, semnificativ pentru desprinderea lui de neoplatonism: el spune, în finalul fragmentului din *Confesiuni*, XI, 30, că „*niciun timp sau vreo creatură nu îți este coeternă ție, chiar dacă ea este ceva deasupra timpului*”. Aceste din urmă „*creaturi*” nu pot fi altele decât cele care stau ca reper pentru măsurarea timpului însuși, anume mișcările celeste. Implicit, Sf. Augustin recunoaște poziția privilegiată a mediatorului, fie el angelic sau numai pur și simplu celest⁴³. Regimul cerului la Sf. Augustin este unul dublu: pe de o parte, cerul sensibil, ca măsură necesară a timpului, este respins⁴⁴, dar, pe de altă parte, el are și o natură rațională, care este „*cerul cerului*” *⁵ și aparține mai degrabă lui Dumnezeu decât omului, deși are un regim creat.

În plus, el însuși gândește creația din nimic încercând să integreze doctrinei creștine ideea generării ca actualizare a materiei în formă: „*Dumnezeu a făcut la început cerul și pământul, potrivit cu o anumită putere de a primi forma materiei care, ca să spun astfel, urma să fie formată potrivit cu Cuvântul lui, și care preceda formarea sa proprie nu după timp, ci după origine*” ⁴⁶.

În plus, Sf. Augustin anunță deja, în finalul fragmentului din *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XI, 4, o tensiune scolastică fundamentală în disputa eternității lumii: pe de o parte, existența unui început presupus al timpului, pe de alta, imutabilitatea voinței divine.

269

ALEXANDER BAUMGARTEN

POSTFAȚA

5. *Interpretarea lui Ioan Filopon și trecerea spre filosofia arabă* în secolul al VI-lea, în jurul anului 529, șeful școlii de filosofie din Alexandria este Ioan Filopon, celebru comentator al lui Aristotel⁴⁷, autor al unui comentariu la *Cartea Genezei* în care pune problema eternității lumii în termenii unei alianțe între paradigma peripatetică

și cea iudeo-creștină. Astfel, el va supune textul *Genezei* unei grile peripatetice, speculând asupra distincției dintre creația cerurilor și a pământului, pentru a arăta că cerul nu este supus regimului sublunar al generării și coruperii: Dumnezeu nu spusese, într-adevăr, lumii celeste „*Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul*”^{4*}, ceea ce înseamnă că lumea creată are un aspect căreia îi lipsește principiul autodistructiv, și acest aspect este cerul.

Iar dacă mai admitem că acesta conține speciile inteligibile ale lucrurilor și el aduce toate lucrurile în act, așa cum va face ceva mai târziu o parte din gândirea arabă, și pe urmele ei Siger din Brabant, atunci vom admite că studiul care are ca obiect această lume nu va ajunge la concluzia că există niște limite ale timpului, ci acest lucru va trebui admis prin credință, așa cum va face Boetius din Dacia. Desigur, Filopon (*Ioan Gramaticul* pentru arabi și pentru scolastici) încă nu spune toate aceste lucruri în *Comentariul* său care, de altfel, nici nu a fost cunoscut în secolul al XIII-lea⁴⁹. Dar este evident că paradigma pregătită de Filopon evoluează spre aceste concluzii.

Mai mult, Filopon este autorul⁵⁰ unor paradoxuri cu care sprijină ideea finitudinii temporale, care vor trece în Evul Mediu latin prin disputele dintre Algazel și Averroes și vor fi reluate de Sf. Bona-ventura⁵¹: faptul că infinitul nu poate fi traversabil, faptul că infinitului trecut nu i se poate adăuga nicio clipă în plus, faptul că ideea revoluțiilor infinite ale corpurilor celeste este absurdă, fiindcă mereu va exista o proporție fixă între ele, ori două numere infinite nu se pot raporta la ele.

Din acest moment, disputa din spațiul neoplatonismului va trece în bună parte în mediul arab. Unitatea istoriei filosofiei antice și medievale, cel puțin în această polemică, este ușor de susținut, iar mitul „secolelor obscure” ale istoriei filosofiei își poate vădi falsitatea. Drumul regal al filosofiei trece, de fapt, prin câteva orașe: Atena.

Roma, Alexandria, apoi Bagdad, Toledo și Siracuza, pentru ca, în fine, aceeași tradiție să se oprească la Universitatea din Paris, provocând importanta criză a anilor 1270 – 1277. În mediul arab problema eternității lumii va fi intim legată de problematica cerului, a

analogiei dintre cer și suflet și a dublului aspect al cerului, inteligibil și totodată inteligent.

6. *Cerul arab. Paradoxurile infinitului*

Universul lui Alkindi, cel dintâi filosof al arabilor, în secolul al IX-lea, este unul de inspirație peripatetică și neoplatonică⁵². În această paradigmă, Alkindi încearcă să demonstreze faptul că lumea este creată⁵³. Efortul lui speculativ poate uimi pentru felul în care reușește să arate faptul că o paradigmă cum este aceea peripatetică și neoplatonică poate furniza argumente pentru o finitudine a lumii. După ce în lucrarea *Despre filosofia primă* formulase deja paradoxuri ale infinitului asemănătoare cu cele ale lui Filopon (care vor fi, de altfel, reluate de Algazel), în *Cartea introductivă în arta demonstrației logice*, Alkindi prezintă un model al lumii a cărei finitudine ține de libera voință a creatorului ei. Astfel, cerul este o realitate intermediară între lume și Dumnezeu, și e mai degrabă o desfășurare și o imagine a voinței divine. Mișcarea lui circulară conferă lumii o lipsă de stabilitate într-o dispoziție unică, însă evenimentele lumii sublunare a individualelor sunt guvernate de lumea celestă a speciilor și de lumea elementelor generatoare aflate sub cercul lunii. Dar, ceea ce este foarte important în fragmentul lui Alkindi, mișcarea circulară a cerului nu ține de esența acestei lumi, ci de „proiectul” divin: pentru Dumnezeu, istoria lumii este în mod esențial *clipă*, ca diferență între un început și un sfârșit, considerate împreună. Una dintre cele mai nelămurite fraze din fragmentul pomenit este: „Prin urmare „lumea” nu este stabilă în privința identității și nu este eternă decât prin forma care o constituie”. Atunci, într-un sens, lumea este eternă, adică ține cumva de eternitatea lui Dumnezeu prin forma sa, care totuși nu îi aparține doar ei, ci pare un intermediar, o limită între Dumnezeu și lume (Sf. Toma va vorbi în acest caz de un timp intermediar, care este cel angelic, nici succesiune, nici eternitate stătătoare, ci *aevum*, un timp al intermediarului prin excelență⁵⁴).

Mișcarea cerului ține în ființă lumea, dar, în același timp, cerul este și creat (în sens sensibil, căci planetele își pot opri cursul în „ziua mării judecăți”), dar și increat (în sens inteligibil, „prin forma care o constituie”). Această soluție se împlinește în descrierea pe care o face Al-kindi apocalipsei: „Ziua mării judecăți” are loc în funcție de același cer, al cărui conținut de posibilități realizabile în lumea sublunară trebuie să se împlinească. Prin urmare, și credem că în această frază stă geniul interpretării lui Alkindi, principiul plenitudinii este intim legat de finitudinea lumii: „Căci, dacă a fost sortit ca timpul să fie finit, tot ceea ce este posibil este necesar să se împlinească”. Aproape că această lume are un început și un sfârșit în fiecare clipă, în felul în care fiecare clipă este o actualizare a posibilităților pe care „cerul” lui Alkindi le pune la dispoziție.

Disputele lumii arabe în jurul eternității lumii stau, de la începutul lor, sub semnul unor grupări mai apropiate sau mai îndepărtate de ortodoxia Islamului: gruparea filosofilor *Loquentes* (cei care susțineau dialogul ca formă primă a filosofării – *Mutakallimun*, adepți ai „cuvântului” – *kalam* – și doreau o conciliere între rațiune și credință), apoi cei care erau adepți ai filosofiei peripatetice și neoplatonice (*falsifa* – transliterație arabă a filosofiei) oarecum independent de dogma islamică, precum și o reacție teologică împotriva influențelor grecești – secta ashriților⁵⁵. Alain de Libera observă faptul că grupările gândirii arabe sunt reluate de polemici la universitare pariziene prin creștinii franciscani, dominicani și averroïști latini⁵⁶. Se poate vedea în acest fel cum occidentul latin de după Alain de Lille (primul care citează, spre finalul secolului al XII-lea, *Liber de Causis*) este în profunzime marcat de moștenirea arabă, care îi dirijează în mare problemele proprii filosofiei. Totuși, lucrarea lui Algazel, *Respingerea filosofilor*, nu va fi tradusă în latină, iar lucrarea lui Averroes, *Respingerea respingerii aduse de Algazel filosofiei* (celebra *Tahafut al tahqut*), va fi tradusă în latină mai târziu, deși argumentele formulate vor circula în secolul al XIII-lea, fiind citate prin intermediul altor texte traduse. Averroes va fi cunoscut prin comentariile sale la textele aristotelice de bază privind eternitatea lumii, pe când Algazel

va fi citat indirect⁵⁷. Textele lui Avicenna vor fi cunoscute direct, în sensul în care

272

POSTFAȚA

Metafizica va fi amplu citată, între alții, mai cu seamă de Henri din Gând.

Pentru Avicenna, care reia cea mai mare parte a argumentelor aristotelice, lumea este eternă grație mișcării celeste circulare⁵⁸, grație faptului că generarea și coruperea au loc doar la nivelul sublunar, astfel încât materia cuprinsă în spațiul tridimensional (*materia signata*) este eternă, precum și grație principiului *ex nihilo nihil fit*, prin care – asemeni pasajului aristotelic din *Fizica*, 192 a 25 – 34 – privația nu dă naștere la nimic⁵⁹, prin urmare ideea unei creații din nimic nu poate fi susținută.

Problema pusă de Avicenna și de Alkindi, ca și de Sf. Augustin și de Aristotel, este problema *începutului*, care nu poate fi gândit în lipsa unei *medieri*. Începutul nu poate fi gândit decât ca fiind ceva realizat, ca o diferență dintre „primul” și al „doilea” moment. Mediarea realizată în paradigma arabă nu este mai ales inteligibilă, cum era la Aristotel, ci ea devine în acest caz mai ales inteligentă. Legătura credem că trebuie făcută aici cu angelologia lui Avicenna, în sensul în care mediatorul dintre Dumnezeu și lume este inteligibil, dar mai ales inteligent, adică o realitate mai întâi însuflețită și în al doilea rând având inteligență, adică invers decât propusese Plotin atunci când susținea preeminența inteligenței față de suflet în raport cu Unul. Avicenna spune aceasta în finalul fragmentului din *Metafizica* tradus în acest volum: „*cea mai apropiată cauză de mișcarea primă este sufletul și nu inteligența, și cerul este un viețuitor care ascultă de Dumnezeu ȧanimal oboediens De-o*”⁶⁰. De altminteri, Henri Corbin precizează chiar faptul că are loc „*odată cu Avicenna, identificarea inteligențelor de origine neoplatoniciană cu entitățile angelice de origine iudeo-gnostică*”⁶⁰. Lumea, ca desfășurare a eternității divine, ajunge să primească atributul eternității oarecum analogic față de Dumnezeu, conform distincției avicenniene între un lucru etern în sens absolut *după timp* și

un lucru etern absolut *după esență*. (Distincția va sta la baza independenței stabilite de Sf. Toma, în tratatul său, între faptul de a fi creat și acela de a avea un început al timpului.) Această concepție asupra eternității lumii este în corespondență cu ideea avicenniana a unei creații permanente în care divinitatea conferă creaturii sale în chip etern forme esențiale a căror existență este pur contingentă, ea fiind mai degrabă un „*dătător de forme – dator formarum*”, decât apropiat unui Dumnezeu creator în sens creștin. Totuși, această teorie a esențelor și a existenței

273

accidentale va avea o influență directă asupra Sf. Bonaventura, a lui Henri din Gând și a altora⁶¹.

Averroes va aduce cu sine o interpretare care sintetizează paradigma aristotelică și neoplatonică, tematizând problema intermediarului între lume și Dumnezeu în chipul intelectului unic pentru toți oamenii. În dialogul său imaginar cu Algazel vom întâlni puncte de vedere pe care teologia scolastică le va dezvolta pe planuri diferite, însă cel mai important argument pare a fi ultimul, cel legat de existența intelectului unic.

Mai întâi, Algazel, apărător al tradițiilor islamice în fața influenței grecești (lucru pe care, așa cum notează Étienne Gilson⁶², lumea latină nu îl știa, crezându-l și pe el un discipol al avicennismului), consideră că Dumnezeu putea să creeze lumea la un anume moment fără ca mai înainte să o fi creat, deoarece era posibil ca în Dumnezeu să fi apărut un determinant al voinței inexistent până atunci. Pentru Averroes, acest lucru este fals, nu numai pentru că nu poate fi vorba (așa cum spusese deja Augustin) de un timp anterior creației, ci pentru că discursul nostru uman este inadecvat realității divine. Metoda⁶³ pe care o practică aici Averroes este aceea a „*respingerii*” – *destructio* (în latină), *tahafut* (în arabă), prin care raționamentelor adversarului le este subminată posibilitatea însăși: este adevărat că, dacă am concepe relația dintre Dumnezeu și oameni, ea devine una între agent și patient, dar niciodată nu putem fi siguri că aducerea în ființă a lumii ține de un motiv fie voluntar, fie necesar, fără

ca un al treilea caz să fie posibil. Ceea ce distruge orice argumentare privind non-eternitatea lumii.

În al doilea rând, Algazel obiectează dezvoltând un paradox al infinitului, după Ioan Filopon: dacă putem cunoaște raportul constant dintre mișcările a doua planete, atunci mișcările lor nu pot fi infinite, fiindcă raportul dintre numărul de revoluții ale celor două planete s-ar afla într-o proporție inversă față de raportul dintre perioadele de revoluție ale lor, și apoi, două numere infinite nu pot constitui o proporție. Averroes răspunde la acest argument deosebind – așa cum altă dată o făcuse Aristotel⁶⁴ – între un infinit actual, în care argumentul lui Algazel ar fi fost valid, și un infinit potențial, în care proporția rămâne constantă oricâte revoluții s-ar produce⁶⁵.

274

POSTFAȚA

În al treilea rând, Averroes mai citează o obiecție posibilă, reluată după aceeași sursă: infinitului nu i se poate adăuga nimic. Totuși, în cazul unui infinit potențial, cauza primă – act pur – însoțește fiecare moment al actualizărilor contingente, astfel încât nimic nu împiedică existența unui infinit temporal potențial. (De altfel, obiecțiile asupra problemei infinitului vor fi reluate de Sf. Bonaventura în comentariul său la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul⁶⁶).

În ultimul rând, cel mai important argument al filosofului arab este faptul că există un unic intelect pentru toți oamenii, care asigură eternitatea lumii. Algazel contraargumentează arătând prezența conștiinței de sine precum și faptul că, dacă ar exista un asemenea intelect, atunci toți am ști aceleași lucruri simultan. Averroes îl respinge și de această dată, fără să-i răspundă direct la argumente: dacă intelectul nu ar fi unul, atunci nu am putea obține un principiu de individuare al oamenilor, ci sufletul – specie a omului – s-ar divide și am ajunge la un „suflet al sufletului. De această dată, disensiunea era foarte adâncă și tema angajată depășea dimensiunea unei simple polemici, conducând la o criză în interiorul paradigmei greco-arabe care viza întemeierea subiectului cunoscător și legătura acestei teme cu analogia dintre cer și suflet.

Pentru filosoful evreu Avencebrol, în secolul al XI-lea, autorul unui celebru tratat, *Izvorul vieții*, care nu va fi cunoscut de Maimonide⁶⁷, însă va fi tradus în limba latină și des citat de universitarii parizieni, eternitatea este un termen care stă ca presuposiție pentru generare, în vreme ce proveniența formei din non-formă lasă loc creației, fără ca aceasta să stea ca termen prim al seriei generării⁶⁸.

Vom părăsi paradigma arabă, după această schițare a câtorva probleme moștenite de Evul Mediu latin. Înainte de a trece direct către polemica secolului al XIII-lea, trebuie să precizăm, după ce am prezentat constituirea istorică a paradigmei greco-arabe, la ce legătură între teza unității intelectului și a eternității lumii ajunge ea în momentul trecerii sale în cultura latină. Vom înțelege în acest fel reacția justificată a teologilor parizieni în fața unui model al lumii complet străin – în formularea sa radicală – de creștinism.

7. *Legătura dintre teza unității intelectului și teza eternității lumii*

Ideea unui intelect unic pentru toți oamenii apăruse în filosofia Evului Mediu odată cu Averroes, deși ea provenise din punct de

275

vedere doctrinar din suprapunerea unor dificultăți ale problemei cunoașterii din tratatul lui Aristotel, *Despre suflet*, cu teza emanării inteligenței din Unu, de proveniență plotiniană. Plotin chiar discută ideea unui suflet unu-multiplu și posibilitatea unui intelect unic pentru toți oamenii – cf. *Enneade*, IV, 9. Ea este solidară cu existența unui cer sensibil și inteligibil mediator între Dumnezeu și lume și cu ideea că lumea este eternă.

Aristotel definise sufletul ca „*act prim al corpului natural dotat cu organe*”⁶⁹, astfel încât realitatea în act a corpului este sufletul, iar discuția asupra deosebirii dintre corp și suflet este lipsită de sens⁷⁰. În acest caz, ar trebui ca toate funcțiile sufletului să dispună de organe corporale. Dacă simțirea, mișcarea, hrănirea, creșterea și descreșterea dispun de aceste organe, gândirea este lipsită de organ corporal⁷¹ și, din acest motiv, știința în act și obiectul ei inteligibil sunt totuna⁷²

(lucrul imaginat devine chiar „organul” corporal al gândirii, fiindcă el stă ca subiect pentru realizarea gândirii, iar gândirea, atunci când gândește, devine într-un sens „toate lucrurile”¹³). Existența unui raport între cineva care afectează și cineva care este afectat în cunoașterea intelectuală îi permit lui Aristotel să arate că aspectul activ al intelectului este deosebit de cel pasiv și cel dintâi are origine divină. În plus, el este nemuritor, dar nu are memorie, pe când intelectul posibil este cel muritor, dar care are memorie⁷⁴. Este evident că din această paradigmă a problemei sufletului, conservarea necontradictorie a atributelor eternității și individualității sufletului era imposibilă.

Averroes, în exercițiul său exemplar de distrugere a subiectului individual al cunoașterii, se va îndepărta puțin de această paradigmă, fiind de părere că subiectul cunoașterii (în sens de *subiectum* care stă la dispoziția actualizării) este un intelect posibil a cărui legătură cu noi înșine se realizează prin imagini, produse comune ale sintezei sensibilității și intelectului⁷⁵. Din acest motiv, individualitatea noastră este păstrată cât timp noi înșine realizăm sintezele intelectului, fără ca eternitatea și individualitatea sufletului să se păstreze. Intelectul posibil însă ajunge să fie un fel de rețea de posibilități logice a tuturor lucrurilor, fiindcă el nu poate fi nici materie (deși are funcție „materială”, așa cum o spusese deja Alexandru din Afrodizia), fiindcă el conține specii inteligibile, nu poate fi nici formă, fiindcă el este un receptacol al tuturor ideilor, prin urmare nu este nici compusul lor. Dimpotrivă, Averroes crede că... *ve cuvine să propunem că acesta (intelectul posibil – n.n.) este un al patrulea gen de ființă*”¹⁶, iar Octave

276

POSTFAȚĂ

Hamelin îl numește „materie inteligibilă”¹¹. Conținătorul speciilor inteligibile, așa cum am văzut mai sus, devenise în paradigma greco-arabă a eternității lumii cerul inteligibil care ținea lumea în ființă. Aici, el este intelectul unic al tuturor oamenilor. Treptat, problema eternității lumii se reduce la eternitatea speciilor inteligibile.

Sf. Toma va protesta împotriva tezei unității intelectului, oferind

argumente puternice în favoarea intelctelor plurale, dar numai în timpul vieții mundane a omului, fără a putea oferi și un argument pentru eternitatea individuală a sufletului⁷⁸. Tratatul se va detașa de tradiția averroistă, pregătind momentul anilor 1277. Siger din Brabant va rămâne apărătorul tezei unității intelectului. Omul va deveni un instrument al cunoașterii intelectului care îi furnizează acestuia din urmă imagini, astfel încât imaginile devin (în contradicție cu Aristotel) un simplu produs al sensibilității⁷⁹.

Sf. Bonaventura va lega problema eternității lumii de aceea a unității intelectului în chip exemplar, devenind un excelent analist al dificultăților averroismului: în comentariul la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul, el va relua un tip de problemă ridicat deja de Al gazel, fiind de părere că „*este cu neputință ca lucrurile infinite să existe simultan; dar, dacă lumea este eternă și fără început, întrucât ea nu există fără om – căci în vederea omului sunt toate – iar omul durează un timp finit, urmează că au existat infinit de mulți oameni. Dar câți oameni fuseseră, tot atâtea suflete raționale, prin urmare existaseră suflete infinit de multe. Dar câte suflete fuseseră, tot atâtea sunt și acum, fiindcă ele sunt forme incoruptibile. Prin urmare, există infinit de multe suflete. Dacă tu vei spune la aceasta că există o circulație a sufletelor, sau că există un singur suflet în toți oamenii, cea dintâi reprezintă o eroare în filosofie, fiindcă, așa cum consideră Filosoful, «actul propriu se află în materia proprie⁸⁰»; prin urmare sufletul, care a fost desăvârșirea unui singur „om”, nu poate fi desăvârșirea altuia, chiar potrivit Filosofului. În al doilea caz, eroarea este încă mai mare, fiindcă există cu atât mai puțin un intelect comun în toți oamenii*”⁸¹.

Teza eternității lumii și teza unității intelectului par să se susțină reciproc, fiindcă fac trimitere la una și aceeași realitate, un „al patrulea gen de ființă”, prin excelență intermediar. Evident, aceasta nu înseamnă că eternitatea lumii implică în mod necesar existența unui intelect unic pentru toți oamenii (Dumnezeu poate crea un intelect unic și într-o lume finită, iar reîncarnarea sufletelor era un model alternativ

pentru unitatea intelectului într-o lume eternă). De fapt, cele două probleme – așa cum ele apar în paradigma greco-arabă – sunt întemeiate pe *același* argument, al inteligenței mediatoare între Dumnezeu și lume, al spiritului care reprezintă un loc de întâlnire între om și Dumnezeu, al rațiunii care poate concura sau poate îmbrăca veșmântul credinței. De aceea, dublul adevăr este evident înrudit cu aceste probleme, iar condamnările lui Étienne Templier înfățișează tensiunile unei paradigme aflate în criză, aproape în sensul în care Thomas Kuhn gândea structura revoluțiilor științifice.

Dar dacă lumea este eternă din pricina circularității cerului mediator, dacă această circularitate este proprie rațiunii, dacă cerul inteligibil este cel puțin un *analogon* al sufletului, atunci există un intelect unic pentru toți oamenii.

Cu această tensiune, filosofia greco-arabă intră în mediul latin. Paradigma pe care am încercat s-o conturăm mai sus, cu toate incoerențele ei, cu toate ezitățile, echivocitățile și inconsecvențele, a condus la câteva întrebări pe care scolastica le moștenește: Ce raport este între suflet și cer? Ce înseamnă faptul că între temporalitate și eternitate există o legătură mediatoare? Ce legătură există între cerul inteligibil și lumea sublunară? Este medierea celestă o opacitate sau o limpezime între Dumnezeu și lume? Evident, reacțiile vor fi extrem de diverse, de la respingerea îngrozită⁸² a tezelor arabe la acceptarea lor entuziastă. Am împărțit, după F. van Steenberghen⁸³, în trei grupe principale, așa cum am anunțat deja, taberele în dispută: de-o parte franciscanii și câțiva magiștri în teologie, între care Henri din Gând, apoi dominicanii, apoi averroismul lui Siger. Dar, față de opinia lui Steenberghen, am operat trei modificări, așa cum se poate vedea în harta de pe pagina alăturată:

1. Mai întâi, am încercat o genealogie a ideilor care pleacă de la Platon și Aristotel și duce mult mai departe din punct de vedere istoric separația „taberelor” de la 1277. Se poate astfel vedea cum descendența plotiniană are o influență dublă, asupra filosofiei arabe și asupra lui Avencebrol, apoi cum din „ramura” arabă se desprinde analiza lui Maimonide, independentă de averroismul latin. Se poate, în

plus, vedea cum teoria esențelor, de origine avicenniană, are influențe asupra tuturor „taberelor”.

278

POSTFAȚĂ

Platon

Filon Evreul

Aristotel

Avencebrol Alkindi și Averroes

Proclos Filopon (Ioannes Grammaticus)

Plotin averroismul latin Siger din Brabant

Maimonide

Sf. Toma din Aquíno și Aegidius din Roma

C Boetius din Dacia)

ntra

Sf. Augustin **f**

Sf. Anselm **t** Suillaume d’Auvergne **t**

Sf. Bonaventura;

Henri din Gând

Étienne Tempier. 1270 – 1277) **n**)

(ipoteza „cu cer”) (ipoteza criticistă)

(ipoteza: „fără cer”)

279

2. În al doilea rând, l-ara așezat pe filosoful olandez Boetius din Dacia, cel care reprezintă pentru noi cel mai important document al fructificării latine a paradigmei medierii, în rând cu Maimonide, Albert și Sf. Toma, acolo unde doctrina sa îl recomandă: criticismul său, teoria paradigmelor științifice, raportul dintre știință și credință îl detașează de averroști, deși idealul său intelectual îl pune în fruntea averroismului latin.

3. În al treilea rând, am denumit cele trei ipoteze după modelul paradigmatic propus: celei franciscane – practic o atitudine pur teologică în fața paradigmei greco-arabe, deși ea împrumutase mult din Avicenna – care încearcă să se elibereze de problema mediatorului celest, i-am dat numele de „ipoteză fără cer”. Modelului propus de

Siger din Brabant i-am dat numele de „*ipoteză cu cer*”, aceasta reprezentând practic împlinirea ultimă și, în bună parte, vulgarizată, a modelului greco-arab. Ipoteza inițiată de Maimonide am numit-o „*ipoteză criticistă*”, fiindcă ea gândește raportul dintre Dumnezeu și lume ca pe unul indiferent față de răspunsul la întrebarea „Este lumea eternă?”, considerând că este necesară o examinare a posibilităților de a demonstra cu capacități umane eternitatea lumii. Vom prezenta, pe rând aceste ipoteze.

8. Modelul lui Siger din Brabant

Acest model poate fi studiat ca o deplină cristalizare a paradigmei greco-arabe descrise mai sus. Siger este un autor al cărui scris este foarte adesea ambiguu și conține o mulțime de capcane intenționate, adresate probabil cenzorilor săi. Tratatul *Despre eternitatea lumii* a fost compus aproximativ în anul 1272, dar sigur după 1 aprilie 1272, când un nou val de cenzură interzisese susținerea tezelor averroiste în Universitate⁸⁴. Tratatul lui prezintă o lume care este eternă prin eternitatea speciilor inteligibile, iar eternitatea lumii privește mai cu seamă eternitatea speciei umane. Circularitatea este preluată totuși într-un sens comun, folosind un model al lumii de tip stoic, preluat *sans le savoir*, probabil, dintr-un tratat al lui Nemeseius Emesenus, confundat încă pe vremea aceea cu Grigore din Nyssa⁸⁵: mișcarea planetelor dirijează cursul evenimentelor sublunare, refacerea acelorași poziții ale astrelor aduce cu sine aceleași evenimente sublunare (după părerea lui Siger, la vreo treizeci și șase de mii de ani). Avem în acest caz de-a face cu o

280

POSTFAȚA

confuzie între cerul inteligibil/mediator și mișcarea cerului sensibil, împotriva căreia deja Platon avertizase.

Dar dincolo de acest fapt, magistrul Siger își construiește teza cu o ambiție pe măsura tradiției din care se revendică: după ce demonstrează faptul că lucrurile generate în lumea sublunară reiau într-o reproducere infinită specia proprie care pare să existe în ele, el încearcă să arate faptul că producerea în ființă a speciei depinde de

crearea individului dacă și numai dacă această producere în ființă este eternă. Iar în acest caz, lumea ar fi eternă dacă speciile universale pot asigura aceasta, în măsura în care ele reprezintă un act care să fie anterior puterii de realizare a individului și care să întemeieze chiar această putere. Ori, aceasta înseamnă a reveni la teza aristotelică a anteriorității actului față de potență, pe care Siger o rediscută în ultimul capitol al lucrării sale. Între timp, concluzia tratatului, deși obscură încă în primele două capitole, se conturează deja clar în capitolul al III-lea, când Siger din Brabant își prezintă opinia asupra universalului⁸⁶: urmând opinia lui Aristotel (*Metafizica*, VII, 13, 1038 b sqq.), pentru care universalul în sine nu este o substanță, ci numai compusul reprezintă cu adevărat substanța, urmând apoi pe Themistius⁸⁷ și arătând că universalele există numai în suflet, el ajunge la un conceptualism prin care, după părerea noastră, își maschează în fața cenzurii adevărata lui concepție despre universalii. După ce elaborează o teorie a abstracției prin care intelectul își elaborează conceptele în experiența acestei lumi, astfel încât piatra are universalitate în măsura în care ea devine un înțeles (*intellectum*) abstract, iar universalul există numai în suflet, Siger sugerează faptul că realizarea în suflet a universalului ține de un raport între intelectul activ și imaginație, dar pe care nu îl mai precizează, fiind o temă care l-ar îndepărta de subiect, deși trimite pentru clarificare la lucrarea lui *Quaestiones in tertium De anima* (*Cercetări privind Cartea a III-a din Despre suflet*) unde acest lucru poate fi clarificat. Urmând trimiterea ediției critice a lui Bernardo Bazân⁸⁸, descoperim un pasaj în care Siger spune: „Eu spun că în vederea înțelegerii noastre are loc o receptare a universalelor inteligibile abstracte odată cu realizarea lor și chiar o abstractizare a lor însele, după ce ele mai întâi fuseseră concepte imaginate. Eu spun că primele două „procese”, anume receptarea inteligibilelor odată cu realizarea lor, sunt suficiente pentru natura intelectului în sine, dar cel de-al treilea, anume abstractizarea inteligibilelor, după ce mai întâi au fost concepte imaginate, sunt cerute din pricina continuității intelectului cu noi

Înșine (s.n.)”⁸⁹. Prin urmare, universalele se află *în suflet*, dar aceste cuvinte au o cu totul altă semnificație decât cea uzuală, dacă ne amintim că există o „continuitate” între oamenii – creatori ai imaginilor – și un intelect unic pentru toți oamenii care, de fapt, gândește! Această resemnificare schimbă întreaga soluție a magistrului, astfel încât Siger din Brabant nu pare a fi un conceptualist, ci un *realist* pentru care universalile, o dată ce omul produce imagini, există în sine în intelectul unic pentru toți oamenii.

Astfel, modelul lui Siger este o împlinire a paradigmei greco-arabe în ceea ce privește regimul speciilor inteligibile conținute în cer, care asigură eternitatea lumii. Dar, pe de altă parte, este și o vulgarizare a lui, fiindcă separarea dintre cerul sensibil și lumea sublunară este asociată de magistru cu ideea stoică a perioadelor de repetiție a evenimentelor pământene în funcție de cele cerești. Ori, acest lucru duce la un determinism astral străin atât lui Aristotel, cât și lui Plotin.

9. Modelul criticist: de la Maimonide la Sf. Toma din Aquino

Filosoful Maimonide (Rabbi Moise ben Maimon, sau Moyses Aegiptius, cum apare în textele lui Albert cel Mare) va repune, spre finalul secolului al XII-lea, problema eternității lumii în termeni noi, supunând aristotelismul unui examen care ține în mod riguros de teoria adevărurilor presupuse într-o paradigmă științifică. Astfel, el va susține că teza eternității lumii nu împiedică deloc demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Mai mult, ideea unei creații *ex nihilo* este indemonstrabilă pentru Maimonide, iar în sprijinul tezei eternității lumii se pot aduce argumente la fel de bine ca și împotriva acestei teze. Eternitatea lumii este mai degrabă o *ipoteză de lucru* decât o certitudine⁹¹¹.

Pașii următori îi vor face Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquino, arătând că eternitatea lumii este o antinomie a rațiunii, întrucât se pot găsi argumente *pro* și *contra* fără ca acest lucru să afecteze credința creștină. Proiectul inițiat de Maimonide va fi definitivat de către Boetius din Dacia, care reprezintă pentru noi ultimul act (logic) al disputei în jurul eternității lumii. Magistrul Boetius va spune că teza

eternității lumii este punctul de plecare pentru știința fizicii, a matematicii, a metafizicii (ca adevăruri *secundam quid*, în raport cu lumea existentă) în vreme ce credința poate susține *simpliciter* (în sine) că lumea este creată în raport cu Dumnezeu.

282

POSTFAȚĂ

Albert cel Mare este de părere, în *Summa theologiae* –, că ideea eternității lumii are sens în ceea ce privește raportul de ordine dintre timp și eternitate, în sensul în care timpul este întemeiat de eternitate, în vreme ce un raport de cronologie între timp și eternitate este absurd. Dacă în *Summa theologiae* ideea coeternității lumii cu Dumnezeu este anunțată drept contradictorie, în tratatul *Despre cincisprezece probleme*, cap. V⁹², scris în 1270, își va menține opiniile și va fi de părere că lumea nu poate fi coeternă lui Dumnezeu dacă acest lucru reprezintă faptul că lumea este lipsită de cauză. Timpul aparține lumii ca măsură a mișcării, având ca reper mișcările cerești. Niciun cuvânt în plus despre posibilitatea unei limite a timpului, sau despre o creație în timp, ceea ce îl plasează pe Albert cel Mare, totuși, ceva mai aproape de averroism decât se va găsi, în același an sau cel târziu în cel următor, tratatul *Despre eternitatea lumii* al Sf. Toma din Aquíno. De altfel, în atitudinea lui față de Aristotel, Albert cel Mare încearcă să opereze modificări în interiorul paradigmei peripatetice însăși, arătând posibilitatea ca Aristotel să se fi înșelat și mizând oarecum pe fragmentul din *Topica* unde Aristotel propune eternitatea lumii ca îndoielnică⁹³.

Sf. Toma din Aquíno realizează, în tratatul său, un exemplu de subtilitate polemică, iar cea mai sigură înțelegere a poziției tratatului său poate porni de la stabilirea oponentilor săi. Pe de o parte, Siger din Brabant era un oponent pentru călugărul dominican din două motive: mesajul magistrului era în mod evident eretic (dacă lumea este eternă și dacă există un intelect unic pentru toți oamenii, atunci nu există judecata de apoi), dar, în același timp, Siger încerca o recuperare de partea sa a aristotelismului regândit de Averroes, în timp ce Sf. Toma încerca și el o recuperare de partea creștinismului a paradigmei

peripatetice. În *Despre unitatea intelectului...* Sf. Toma încearcă să submineze legătura dintre Averroes și Aristotel, propunându-și să arate că teza unității intelectului este anti-aristotelică, că Averroes este un „*denigrator al filosofiei peripatetice*”^{9*}, după ce el însuși își întemeiease majoritatea comentariilor la Aristotel pe cele ale lui Averroes.

Exact aceeași „strategie” o găsim aplicată în *Despre eternitatea lumii*, dar de această dată nu contra lui Siger, ci a dușmanilor Sfântului Toma din interiorul Facultății de Teologie, călugări franciscani și în mod sigur, dintre magiștri seculari, Henri din Gând. Așa cum

283

procedase cu Averroes în celălalt tratat, aici – fără a-i pomeni nicio clipă – Sf. Toma își izolează oponentii teologi de propria lor tradiție, adică de Sf. Augustin, de Sf. Anselm din Canterbury (pe ale cărui observații din *Monologion* asupra creației din nimic Sf. Toma își întemeiază toată argumentația) și de Hugo de Saint Victor. Acest mecanism polemic este menit să arate că poziția corectă în polemică îi aparține dominicanului Toma din Aquíno, ba chiar tradiția augustiniană (din care era firesc să se revendice mai ales Sf. Bonaventura și Henri din Gând) îi vine în sprijin.

Teza Sf. Toma din Aquíno, urmându-l în fond pe Maimonide, este aceea că raportul dintre o lume creată și o lume fără limite temporale nu este contradictoriu⁹⁵. Raționamentul lui este următorul: Dacă nu poate exista nimic etern și cauzat, atunci fie că Dumnezeu nu poate face așa ceva, fie este contrar legilor logicii. Dumnezeu este omnipotent, deci rămâne a doua ipoteză. Un lucru etern, dar cauzat, trebuie oare să presupună o materie eternă? Evident, nu, fiindcă Dumnezeu a creat și îngerii (care, *n.b.*, pentru Sf. Toma din Aquíno sunt imateriali, pe când, pentru o bună parte dintre franciscani, ei sunt realități care dețin totuși o materie subtilă). Rămâne de verificat dacă o lume eternă și cauzată conține o contradicție logică. Mai întâi, Dumnezeu nu precede creația în timp, voința lui este imutabilă, nimic nu ne obligă să gândim un început absolut al timpului. Mai mult, după Sf. Anselm⁹⁶ creația *ex nihilo* înseamnă „*nu din ceva anume*”, tot așa

cum spunem despre un om că este întristat fără o cauză, adică din nimic. Ordinea dintre lumea necreată și cea creată nu este temporală, ci naturală, prin urmare limita timpului nu poate fi întemeiată rațional.

După acest „triumf teologic, Sf. Toma face un pas nou în finalul tratatului său, arătând că argumentul lui Algazel (reluat, cum am văzut, de Sf. Bonaventura) nu este valid fiindcă, în fond, „*un asemenea raționament nu se cuvine propus, deoarece Dumnezeu putea face lumea fără oameni și fără suflete*”. Pasul, extrem de curajos, după cum remarcă și Luca Bianchi⁹⁷, ajunge, de fapt, să vină împotriva paradigmei creștine medievale pe care Sf. Toma, ca și Sf. Bonaventura, o apărau. Lumea era creată în vederea omului, astfel încât ideea unei creații fără om putea părea o distanță relativ mare față de doctrina creștină. Sf. Toma își îngăduie această distanță, de fapt, simțind că admiterea rolului privilegiat al rațiunii în creație trimeea în mod firesc spre statutul ei intermediar între lume și Dumnezeu, lăsând un loc larg și ideii unității intelectului.

284

POSTFAȚA

Continuatorul direct al ideii Sf. Toma din Aquino a fost Boetius din Dacia. Vom lăsa pentru finalul acestui studiu analiza soluției magistrului Boetius, fiindcă dorim ca abordarea ei să rezulte din analiza sincronă a argumentelor, pentru a urma apoi direct o analiză a problemei dublului adevăr.

10. *Contra-argumentele Sfântului Bonaventura*

Tezei eternității lumii i se vor opune pe rând, până în anul 1277, Sf. Bonaventura și Henri din Gând, având ambiția să demonstreze existența unei creații intratemporale. În comentariul său la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul⁹⁸, Sf. Bonaventura scrie o *quaestio* în care – după regulile unei *quaestio* scolastice, adică o formulare a problemei, șirul argumentelor pro, al argumentelor *contra*, o *condusio* și o argumentare a ei, iar în final un șir de răspunsuri la obiecții – cercetează dacă lumea a fost creată *ex tempore* (adică în timp) sau *ab aeterno* (din eternitate). Sf. Bonaventura pledează pentru o creație intratemporală, iar el aduce în sprijinul său câteva argumente pe care,

reordonându-le tematic, credem că le putem reduce la cinci:

a) Înainte ca un lucru să fie mișcat, este necesar un motor al său cu o mișcare perfectă. Acest motor este cerul, care însoțește mișcările infinite ale lumii sublunare. Prin urmare, lumea poate fi eternă. Dar, crede Sf. Bonaventura, raportul dintre anterior și posterior realizat în clipă este realizat și în creație, pentru că Dumnezeu „*motum mobili concreavit – a creat mișcarea împreună cu mobilul*”, în sensul în care el „*la început a făcut cerurile și (s.n.) pământul*”, iar aceasta înseamnă că anteriorul și posteriorul sunt dați simultan în creație.

b) Apoi, dacă lumea este eternă, ar însemna că sufletul este fie muritor, fie unic pentru toți oamenii, fie cunoaște reîncarnarea, fiindcă este cu neputință infinitul actual. (Așa cum am văzut, argumentul fusese deja formulat, în parte, de Algazel⁹⁹.) Ori, aceste lucruri contravin credinței, deci lumea nu este eternă.

c) În al treilea rând, ar spune apărătorii tezei eternității lumii, Creatorul ar trece de la o stare inactivă la una activă, dacă el ar crea lumea în timp (*ab otio ad actum*). Aceasta, pentru Sf. Bonaventura, este

285
ALEXANDER BAUMGARTEN

fals, fiindcă ar contrazice imutabilitatea și simplitatea divină, căci ar însemna că Dumnezeuului-necreator i-ar lipsi ceva, sau Dumnezeuului – creator i s-ar adăuga ceva. Pe de altă parte, dacă el a creat lumea *din eternitate*, atunci el nu ar fi în stare să creeze ceva nou. Urmează că în mod rațional este acceptabilă ideea că Dumnezeu a realizat ceva *din aeternitate*, iar exemplul augustinian cu pasul în pulbere este coerent. Dar, în acest caz, nimic nu mai deosebește relațiile intratrinitare de relația dintre Dumnezeu și lume. Prin urmare, nu ne rămâne decât să credem că lumea este creată în timp.

d) Așa cum omul are nevoie de un *mediator* pentru a realiza ceva, de pilda pentru a arunca o piatră, dar există o creatură superioară lui, anume îngerul, care nu are nevoie de instrument, dar își modifică dispoziția trecând de la o stare activă la una inactivă când aruncă piatra, tot astfel deasupra îngerului este Dumnezeu, mai simplu și decât îngerul, care nu are nevoie de nimic pentru a crea și nici nu își

modifică propria dispoziție creând.

e) În ultimul rând, seria de argumente prezentate la rubrica *sed contra* (argumente contrare tezei puse la îndoială, înainte ca autorul să-și spună propria părere) prezintă pe larg, în descendență zenoniană, paradoxurile infinitului: infinitului nu îi putem adăuga nimic, lucrurile infinite nu pot fi ordonate sau parcurse și nici nu pot exista simultan, nu putem înțelege lucruri infinite printr-o virtute intelectuală finită. Dintre toate, cel care atacă cel mai puternic paradigma greco-arabă este ultimul paradox: existența unei substanțe spirituale – corespunzătoare, de fapt, intelectului unic – care să genereze sau să înțeleagă măcar (*saltem cognoscere*) că o mișcare infinită presupune infinitatea acestei substanțe, fapt care o face egală cu Dumnezeu.

Este ca și cum am spune că între Dumnezeu și lume nu există nicio mediere, iar creația, din perspectiva limbajului uman, nu poate fi semnificată decât în timp. Raționamentele Sf. Bonaventura, în raport cu cele ale Sf. Toma, par să reclame nu atât o înfruntare directă, cât mai degrabă o schimbare de paradigmă: Sf. Toma gândea în paradigma mediatorului celest (pe care îl respinge și el în cazul intelectului unic, dar îl acceptă încă în cazul măsurii timpului¹⁰⁰), în vreme ce Sf. Bonaventura încearcă, cel puțin sub acest aspect al doctrinei sale, să se elibereze de medierea cerului inteligibil/inteligent. Astfel, el accentuează simultaneitatea în creație a cerului cu pământul, polemizează cu ideea inteligenței mediatoare, ba chiar cu orice raport de mediere între lume și Dumnezeu.

286

POSTFAȚA

Această atitudine a Sf. Bonaventura provoacă de fapt realizarea unei noi paradigme de gândire, care va duce, mult mai târziu, la o retragere treptată din istoria gândirii a problematicii medierii dintre lume și Dumnezeu. Putem spune că acceptarea mediatorului inteligibil și inteligent (în cele mai variate forme ale sale, de la intelectul averroïștilor la angelologia atât de puternic conturată atât la Sf. Toma, cât și la Sf. Bonaventura, pentru care totuși îngerii nu au niciun rol în

creație¹⁰¹) aduce cu sine ideea că lumea ar putea fi creată *ab aeterno*, în vreme ce ideea lipsei intermediatității deschide discuția asupra creației *ex tempore*.

Un asemenea gen de argumentare va aduce Henri din Gând, în anul 1276, cu câteva luni numai înainte de a face parte din comisia de condamnare a celor 219 teze pariziene.

11. *Un om fără cer: Henri din Gând*

Pentru magistrul în teologie Henri din Gând¹⁰², partizan tacit al franciscanilor, creația în timp este un fapt demonstrabil. Creatura este în mod necesar legată de contingență, astfel încât între propoziția „creatura este contingență” și propoziția „creatura are început în timp” există o implicație necesară, ca și între propozițiile „creatura este necesară” și „creatura este eternă”. Această remarcă îi permite magistrului Henri să arate că ideea lumii coeternă cu creatorul ei îl transformă pe Dumnezeu într-un creator în mod necesar și nu prin liberă voință al lumii. Observația este importantă, însă felul în care o va folosi Henri este menit să îl așeze într-un cerc vicios.

Pentru a înțelege șirul demonstrației lui, este necesar să înțelegem sensul unei distincții folosite: creatura poate fi înțeleasă ca având ființă după neființă fie după înțeles (*intellectu*), fie în mod real (*in re*). După înțeles, adică în sensul că între neființa și ființa creaturii să existe o anterioritate logică (care să ducă, în fapt, la eternitatea lumii), iar în mod real, adică între neființa și ființa creaturii să existe o anterioritate temporală (care să ducă la demonstrabilitatea creației).

Dacă Dumnezeu nu creează în mod necesar, ar trebui demonstrat, spune Henri din Gând, că neființa creaturii este urmată de ființa ei *in re* și nu *intellectu*. Mai mult, „filosofii”, adică paradigma greco-arabă, au crezut că anterioritatea aceasta este fie atât reală cât după înțeles, fie numai după înțeles. Dimpotrivă, teologii care sunt de partea lui Henri

287

(pe care el îi numește abuziv „*catolici*”¹, deși nu toți teologii erau de partea lui Henri) trebuie să susțină că anterioritatea este *in re*.

Principalele surse ale lui Henri din Gând sunt: Sf. Augustin, mai

ales prin respingerea exemplului coeternității pasului cu urma sa în pulbere (*Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, 31), Avicenna și Sf. Bona-ventura.

Dacă am susține că anterioritatea dintre neființa creaturii și ființa creaturii după înțeles (*intellectu*), atunci ar însemna că raportul dintre creator și creație ar fi denumit în chip potrivit de metaforele tip „pasul coetern cu urma lui în pulbere” (reluată în forma sigiliului coetern cu urma lui în apă, sau a lăstarului cu umbra sa în luciul lacului), iar acest model de explicare nu este în mod intern contradictoriu (concede Henri). Dar el ar avea o mare insuficiență, în sensul că raporturile intra-trinitare nu s-ar mai deosebi de raportul dintre Creator și creatură. Cum se poate vedea, argumentul a fost luat de la Sf. Bonaventura.

Dimpotrivă, dacă susținem faptul că această anterioritate este reală, atunci vom spune că neființa a precedat ființa creaturii *în timp*, creația a avut loc *în timp* și ea reprezintă de fapt „*un mod al schimbării*”, o trecere de la neființa creaturii la ființa creaturii. Dar, are cu adevărat această expresie vreo semnificație?

Odată cu excluderea necesității creației, Henri merge până la a lua, implicit, orice fel de statut special lumii celeste. Pentru Henri nu există mediator între Dumnezeu și lume, iar întreaga creație este contingentă. De aceea, cel care părăsește cu adevărat, în mod hotărât, paradigma greco-arabă este Henri din Gând. Iar experiența lui este exemplară, fiindcă abandonarea definitivă a mediatorului îl obligă să conceapă o semnificație pentru „neființa creaturii” ca proiect divin. Ea ar putea corespunde esențelor avicenniene dăruite lumii contingente de către Dumnezeuul „dătător de forme” (*dator formarum*), astfel încât ar exista o ființă a esenței (*esse essentiae*) înaintea unei ființe a existenței (*esse existentiae*) m. Dar unde există această ființă a esenței (sau aici: neființă a creaturii)? Henri din Gând nu ne spune nimic în acest sens în textul lui. Dar putem înțelege funcția acestui artificiu conceptual: de fapt, el suplinește în schema lui Henri exact ceea ce lipsea, adică *cerul inteligibil* menit fie să asigure medierea și să susțină eternitatea lumii, fie să explice, ca la Sf. Bonaventura, faptul că însăși

creația este și nu este în timp, adică cerul și pământul au fost create în aceeași zi.

Henri din Gând, în loc să descopere circularitatea ca model ontologic, intră într-un cerc vicios: suprimarea regimului special al lumii

288

POSTFAȚA

celeste îl obligă la un nou concept, care este „neființa creaturii” și care ține locul mediatorului absent. Pentru Henri, neființa creaturii este în timp (R. Macken, editorul textului, numește acest fapt „temporalitate radicală” m). Aceasta însă este absurd, fiindcă acolo unde nu există reper al măsurii nu este nici timp.

12. *Analiza sincronă a argumentelor: argumente ale infinitului, ale imutabilității divine și ale cerului*

Până la condamnările lui Templier (*terminus ad quem* al cercetării noastre) disputele s-au purtat, așa cum spusese mai sus, cu trei tipuri de argumente: unele din perspectiva creaturii, altele din perspectiva creatorului, altele din perspectiva raportului dintre ele. Credem că cele trei perspective se pot reduce, în fond, la una singură.

Argumentele din perspectiva creaturii privesc problema infinitului, a structurii temporalității și a raportului dintre act și potență. Problema infinitului care nu poate fi parcurs, căruia nu i se poate adăuga nimic, care nu poate exista simultan provine de fapt din imposibilitatea unei raportări a finitului la infinit. Soluția raportului nu putea fi decât conceperea unei realități mediatoare a cărei consistență să fie dată de propria funcție (în plan teologic, acest lucru corespunde îngerilor). Analiza temporalității producea argumente în favoarea eternității lumii din două perspective: timpul care are ca măsură mișcarea cerului este o desfășurare a eternității, după Platon, astfel încât este cu neputință o concepere intratemporală a finitudinii timpului. În plus, experiența gândirii unui asemenea început obligă reflecția la inventarea unui nou intermediar, așa cum am încercat să arătăm în cazul lui Henri din Gând.

Argumentele din perspectiva creatorului conduc la un paradox

principal: deși Dumnezeu este neschimbător, totuși creația lui voluntară trebuie să fie precedată de o noutate apărută în voința proprie, ceea ce contrazice faptul că este neschimbător. Aceasta înseamnă a gândi faptul că lumea este eternă cel puțin din perspectiva voinței lui Dumnezeu, pe când, din perspectiva sa proprie, ea cunoaște o finitu-dine temporală. Problema revine la aceeași raportare a finitului la infinit.

Argumentele din perspectiva medierii aduc cu sine în scolastică paradigma greco-arabă, pentru care cerul inteligibil și conținător al speciilor inteligibile asigură coeternitatea lumii cu producătorul ei. A

289

gândi începutul și sfârșitul din această perspectivă, altfel decât ca o succesiune de corelații între un început și un sfârșit care aparțin intim timpului, este imposibil, iar, în acest caz, problema revine la medierea posibilă între fiecare început și sfârșit.

Dacă toate temele angajează problema medierii, credem că ea putea avea, în schimb, două feluri de a fi înțeleasă. Mai întâi, o înțelegere care vulgariza sensul medierii, dând o consistență autonomă mediatorului: este interpretarea astrologiei, dar, în parte, și a lui Siger din Brabant și în general a celor care au dat consistență corporală limitei, confundând cerul sensibil și cel inteligibil. Acesta este un mediator ce nu mediază. În al doilea rând, este cu puțință o mediere care este loc de întâlnire între finitudinea lumii și infinitatea lui Dumnezeu. Este o mediere care mediază și ea are în filosofie foarte multe nume, de această dată: este lumea îngerilor, temporali și atemporali totodată; este lumea transparenței rațiunii și a dialogului, este lumea intersubiecți vi tatii care constituie subiectul.

13. *Explicația și modelul paradigmelor la Boetius din Dacia*

Revenind la ceea ce mai sus am numit „paradigma criticistă”, tratatul *Despre eternitatea lumii* al magistrului Boetius pare a contura încheierea logică a disputei¹⁰⁵. El are meritul excepțional de a împlini paradigma greco-arabă într-o teorie a paradigmelor științifice, de a face o analiză lucidă a sensului critic al filosofiei, de a oferi soluția unui posibil raport de indiferență între știință și credință. Boetius reia

majoritatea argumentelor aduse în dispută, iar tratatul este scris, probabil, în anul 1276, când pozițiile fuseseră deja precizate. Dintre toate luările de poziție, magistrul Boetius oferă soluția cea mai elegantă: argumentele *pro* și *contra* eternității lumii aparțin unei raționalități dialectice, adică aceleia pe care o produce dialogul și care conduce la o opinie mai mult sau mai puțin stabilă. Riguros, eternitatea lumii nu poate fi stabilită, fiindcă rațiunea poate aduce argumente – în viziunea lui sunt posibile cel puțin cincisprezece – prin care o afirmă și o infirmă simultan.

Tratatul este construit cu mare abilitate: în primul paragraf, Boetius propune, în aceeași frază laborioasă din *exordium*, șapte motive pentru care merită cercetată problema eternității lumii:

- 1) este necesară „salvarea” sentinței filosofiei;
- 2) această sentință nu o contrazice pe cea creștină;

290

POSTFAȚA

3) această sentință se sprijină pe demonstrații, deci, putem spune, ea are pretențiile unei întemeieri relative (*secundum quid*);

4) credința se sprijină pe miracole, deci, putem spune, ea are pretențiile unei întemeieri absolute (*simpliciter*);

5) concluzia rațiunii este știință, diferită de credință;

6) argumentele ereticilor care susțin teza eternității lumii (probabil, Siger din Brabant) sunt false;

7) filosofia și credința nu se contrazic în problema eternității lumii. Aceste șapte susțineri ale lui Boetius lămuresc punctul lui de plecare: el vrea să demonstreze o autonomie a rațiunii, vrea să găsească implicit niște limite ale limbajului, dar în același timp vrea să arate că raportul dintre știință și credință nu este niciunul de excluziune, nu este niciunul de incluziune, ci unul de indiferență. Sursa distanțării dintre știință și credință o găsește în diferența dintre conceptul de generare și acela de creație: generarea presupune un subiect preexistent, pe când creația este *ex nihilo*. Dar, o creație *ex nihilo* nu poate fi gândită de niciuna dintre științe.

Fizica¹⁰⁶ este străină de creație, pentru că presuposițiile ei

includ ideea eternității lumii în mod necesar, având în vedere faptul că generarea individualului este continuă. Fizica devine *paradigmă de cunoaștere*, în care presupuzițiile acceptate conștient dirijează sensul cunoașterii științifice. Fizicianul își urmează propriile principii, iar el nu contrazice credința creștină, deoarece el nu se raportează la creatorul lumii naturale. Étienne Templier va avea în vedere acest aspect atunci când va vorbi despre misiunea filosofului de a fi în „*urmarea lui Cristos – obsequium Christi*” (propoziția 18). Reacția va fi exagerată de Raymundus Lullus care, în tratatul său *Declarația lui Raymundus scrisă în chipul dialogului*, cap. 90¹⁰⁷, spune: *Naturalistul trebuie, prin natura naturată, să cerceteze natura naturantă, deoarece filosofia naturală este subiect și instrument în vederea filosofiei supranaturale, astfel încât el să aibă o cunoaștere prin efect cu privire la cauza primă*”.

Matematicianul, în sensul antic și medieval, este cel care – după vechea taxonomie a științelor – se ocupă de aritmetică, geometrie, de muzică și de astronomie. Știința cerului – de vreme ce este vorba de un cer sensibil/inteligibil – nu poate ține de fizică, ci de o știință a unor realități ideale, cum era matematica. Dacă pentru fizician era nevoie ca lumea să fie eternă, pentru matematician (în principal, astronom) ideea este *indiferentă*: cerul, fie că este creat de o voință, fie

291

că este coetern cu o cauză necesară, are aceleași caracteristici, între care se impune lipsa unui principiu intern de autodistrugere.

Este metafizicianul identic cu teologul? Acest micro-sistem al științelor formulat implicit de Boetius acoperă întreaga lui ontologie scalară, astfel încât toate științele care descriu realitatea ar trebui să se încadreze în una dintre aceste științe. În fond, teologului îi revine știința primului principiu în sine. Credem că *metafizicianul* lui Boetius este cu totul diferit de teolog, din două motive: mai întâi, metafizicianul are ca obiect pe Dumnezeu în măsura în care este cauză suficientă a lumii celeste și sublunare, fără a cerceta în sine această cauză primă sub aspectul ei de cauză voluntară. Metafizicianul înțelege creația cel mult ca pe o acțiune necesară și nu voluntară. Apoi,

fizicianul, matematicianul și metafizicianul cercetează „părți” ale ființei (paragraful 6) astfel încât ei sunt fragmente care compun chipul filosofului, străin de teolog și concurent al lui.

Filosofia este în chip fundamental critică, în sensul în care ea stabilește limitele limbajului său la spațiul argumentabilului și denunță „închipuirile intelectului”. Imaginea creată de paragraful 6, de o stranie și onestă luciditate, dă un sens critic filosofiei: ea este mereu în raport cu ceva (*secundum quid*), iar această calitate, am spune, o deosebește de orice fel de afirmații absolute (*simpliciter*). Filosofia este un mod de existență foarte clar, lipsit de conotațiile vagului: filosoful este dator să lămurească spațiul științei, adică spațiul a ceea ce nu se rostește în chip absolut, ci în raport cu ceva anume, ca ipoteză de lucru.

Rămâne, în acest caz, nelămurit un aspect: dacă Boetius din Dacia a formulat atât de clar principiul autonomiei științelor, împreună cu raportul lor de independență față de credință, de ce a fost el acuzat de o teorie a dublului adevăr? El susținea că știința și credința nu se contrazic, ci eternitatea lumii e doar o ipoteză de lucru pentru știință.

14. Problema dublului adevăr. O reinterpretare

Dincolo de analiza filologică a problemei dublului adevăr (care poate da un răspuns numai la întrebarea „Teza adevărului rațiunii opus adevărului credinței este reală sau este o invenție a teologilor menită să-i încurce pe filosofii averroști?”), credem că problema are conotații mai adânci.

292

POSTFAȚA

Ideea plecase de la Maimonide, pentru care eternitatea lumii nu contrazicea posibilitatea demonstrării existenței lui Dumnezeu¹⁰⁸. În anul 1270, în *Despre unitatea intelectului...* Sf. Toma lansează ideea că averroștii ar susține absurdă teză a unui adevăr dublu: „Este și mai grav ceea ce ei spun pe urmă: «conchid prin rațiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără șovăială susțin prin credință opusul» „m. Este foarte probabil faptul că averroștii se apără împotriva acuzației, fiindcă Roger Bacon declară într-o lucrare contemporană lor, vorbind despre Siger din Brabant: „Ei pălesc atunci

când aduc în dispută eroarea lui, spunând că prin filosofie nu se poate spune altminteri și nici prin rațiune nu se poate obține altceva, ci numai „ceea ce rezultă” prin credință”. Dar ei mint asemenea celor mai ordinari eretici”¹¹⁰. Formularea acuzației se va găsi mai întâi, într-o formă camuflată, în documentul de la 1 aprilie 1272 care interzicea Facultății de Arte să mai dispute probleme contrare credinței creștine, pentru ca scrisoarea lui Étienne Templier să dea o descriere clară a dublului adevăr: „*Ei spun că unele lucruri sunt adevărate potrivit filosofiei, dar nu și potrivit credinței catolice, ca și cum ar putea exista două adevăruri contrarii*”. În raport cu magistrul Boetius, este o evidentă exagerare. În plus, atât Étienne Gilson, Bruno Nardi, Borbély Gábor, cât și Alain de Libera¹¹¹ atestă faptul că în textele averroiste nu se găsește nicio mențiune a tezei dublului adevăr, care pare a fi – în opinia lui Alain de Libera – o cursă doctrinară întinsă de Sf. Toma din Aquíno averroismului, apoi preluată și condamnată de Étienne Templier. Unii autori au fost totuși de părere că Boetius din Dacia ar fi susținut totuși o asemenea teorie, între care și editorul textului Despre eternitatea lumii, Sajo Geza¹¹², sau M. de Joos, împotriva cărora se îndreaptă articolul lui Roland Hisette¹¹³. Există așadar, pe de o parte, o interpretare care susține că teza dublului adevăr este o invenție a teologilor, alta care susține că ea a aparținut cu adevărat averroismului latin.

O observație făcută de Gilson, reluată apoi de Hisette¹¹⁴, ne poate conduce pe firul unei reinterprețări: tratatul magistrului Boetius este în deplin acord cu concluziile Sf. Toma din Aquíno, dar se deosebește de el în ceea ce privește faptul că magistrul nu gândește opoziția dintre teologie și filosofie, ca între două științe cu un discurs complementar dar cu o structură analogică, ci pe aceea dintre filosofie și credință (*fides*), între care nu se poate realiza o opoziție, deoarece ele nu se află pe același plan, de vreme ce filosofia operează cu adevăruri întemeiate

Într-un sistem axiomatic, pe când credința nu se slujește de demonstrații, ci de miracole. Raportul lor nu este doar de exclusiune, ci

chiar de indiferență. Alain de Libera este de părere că adevărul științei se constituie în sens relativ (*secundam quid*) pe când cel al credinței în sens absolut (*simpliciter*)¹¹⁵, astfel că cele două adevăruri nu pot fi opuse¹ ¹A. Aceasta ar însemna că teoria adevărului dublu este un mit, deoarece Boetius din Dacia a vrut să spună cu totul altceva decât prezintă replica lui Tempier, care mai degrabă oferă istoriei filosofiei un mit decât un fapt real.

De fapt, credem că forțele implicate în conflict sunt și mai adânci. Dacă pentru Boetius din Dacia *teologia nu este o știință*, deoarece ea nu are un obiect de studiu disputabil și nu face decât să realizeze un amestec între susținerile credinței și cele ale științei, este evident că el nu putea profesa o doctrină schizofrenă a unor adevăruri contradictorii. Dar, pe de altă parte, nu îi putem acuza de rea-voință nici pe Sf. Toma, pe Étienne Tempier sau pe Raymundus Lullus”⁷, deoarece pentru aceștia trei teologia exista ca știință. Ori, acest lucru îi face pe ei să *vadă* realmente în poziția magistrului Boetius un adevăr dublu, deoarece adevărul *simpliciter* al credinței devine, în acest caz, adevărul *secundam quid* al teologiei, concurent celorlalte științe. Acest mod de a înțelege problema nu urmărește neapărat să facă „dreptate” taberelor opuse, ci să arate faptul că la baza conflictului stă de fapt problema temei originare a gândirii: ființa lucrurilor sau, dimpotrivă, Dumnezeu transcendenței? De o parte ontologia, de cealaltă teologia. Ontologia nu contrazice credința pentru că nu întreține un dialog cu credința, dar raportul dintre ontologie și teologie este unul de excluziune, deoarece ele presupun fundamente diferite ale realității. Din acest motiv, „monstrul teoretic”¹¹⁸ al dublului adevăr este de fapt rezultatul unei onto-teologii, care duce la echivocul termenului de ființă aplicat lumii și lui Dumnezeu¹¹⁹.

Cu această interpretare, putem încadra problema dublului adevăr în istoria ontoteologiei altfel decât ca un mit fals, ci mai degrabă ca o problemă reală care generează dificultăți cât timp credința pretinde să devină știință. Pentru Tempier, dar mai ales pentru magistrii franciscani, idealul anselmian al unei credințe care caută înțelegerea (*fides quaerens intellectum*) rămâne punctul de atac,

dar și de neînțelegere, al poziției averroiste. Pentru Sf. Anselm, cu două sute de ani înainte de conflictul parizian, idealul acesta fusese dirijat către o demonstrare rațională a existenței lui Dumnezeu, iar știința argumentativă a

294

POSTFAȚA

Sf. Anselm era rodul unei experiențe de dialog cu Dumnezeu însuși¹²⁰. În cazul lui Boetius, metafizicianul se raportează la existența lui Dumnezeu fără a lua în seamă faptul că el este un Dumnezeu viu, ci îl consideră doar o cauză necesară a lumii. Este, în acest caz, credința un tip de raționalitate? Sf. Anselm ar răspunde afirmativ, Boetius din Dacia răspunde negativ, iar din accepțiile diferite acordate termenului *rade*, au fiecare dintre ei dreptate: pentru unul credința este un *a priori* al științei despre Dumnezeu, iar pentru celălalt știința revine la un sistem de presupoziii care explică gradele realului.

15. *Criza temei medierii în lista condamnărilor lui Étienne Templier*

Problema pe care o dezvoltă fiecare în parte dintre tipurile de argumente dezvoltate în polemica eternității lumii este aceea a medierii între finit și infinit. În anul 1277, episcopul Parisului, împreună cu cei 16 teologi și „*alți bărbați prudenți*” au fost de părere că progresia temei medierii în teologia creștină este periculoasă și ea trebuie eliminată, într-un sens, așa cum vom vedea mai jos, ei aveau în mod cert dreptate, fiindcă exista și o vulgarizare a medierii (atunci când, de fapt, medierea nu mai mediază, ci doar se inter-pune într-o relație); dar, în plus, lista condamnărilor atrăgea după sine o remodelare a imaginii despre lume și cer mult mai ușor compatibilă cu revoluția cosmologică a secolelor viitoare decât cu modelul lumii *Almagestei* lui Ptolemeu. Pe de altă parte, polemica dusă de creștinismul lui Templier cu problema mediatorului este, în parte, absurdă, de vreme ce stă în esența doctrinei creștine ideea unei medieri între Dumnezeu și om.

Grupul de 219 teze nu au o coerență internă, în sensul în care multe dintre ele se contrazic reciproc, ceea ce demonstrează faptul că

sursele lor de proveniență erau diferite. Regăsim între ele, dezordonat, lista celor 13 propoziții condamnate la 1270. Regăsim uneori propoziții întregi din tratatele lui Siger din Brabant sau Boetius din Dacia, altele cărora nu le mai cunoaștem originea, dar la care nici averroistii latini nu ar fi subscris. Alte propoziții îl privesc în mod direct pe Sf. Toma din Aquino, câteva dintre ele pe Roger Bacon, iar altele sunt susțineri indirecte ale tezelor lui Henri din Gând¹²¹.

F. van Steenberghen descrie astfel structura documentului¹²²: „Étienne Templier a reunit o comisie de șaisprezece teologi (între care și Henri din Gând) care s-au dedat unei anchete pripite și incoerente;

295

În mai puțin de trei săptămâni, scrierile suspecte au fost puricate, fiecare dintre membri fiind, fără îndoială, însărcinat cu o parte din muncă; propozițiile extrase din aceste scrieri au fost alăturate de-a valma, într-o frumoasă dezordine, fără niciun efort de organizare sau de unificare, până la a nu mai evita repetițiile, și nici măcar contradicțiile din acest syllabus de 219 articole”. Semnificația documentului este relevantă în primul rând pentru istoria filosofiei, pentru că sintetizează o paradigmă, de la formele ei subtile până la cele vulgare, condamnând-o.

Termenul „condamnare” nu trebuie înțeles în felul unei poliții a gândirii: atmosfera extrem de tolerantă a Universității pariziene, întotdeauna în opoziție instituțională față de episcopia Parisului, îngăduia mult mai mult decât o doctrină oficială ar fi permis vreodată. Facultatea de Arte avea însă o concurență mult mai profundă cu Facultatea de Teologie, care implica extrem de multe aspecte, de la privilegii ale studenților până la adoptarea unui model al științelor în care să dețină supremația filosofia sau, respectiv, teologia. Este certă moartea tragică a lui Siger din Brabant, ucis la Orvieto de un călugăr fanatic, dar în același timp este la fel de cert faptul că edictul lui Templier avea incidență numai asupra teritoriului episcopiei, fără ca papalitatea să accepte vreodată extinderea ei, ceea ce explică supraviețuirea averroismului latin la Padova și mai ales la Bologna timp de câteva sute ani.

Există, totuși, câteva teze fundamentale cu care polemizează documentul. Mai întâi, ceea ce am numit mai sus „medierea care nu mediază” este reprezentată prin raportul de determinare dintre planete și intelect¹²³, ca și prin teza că Dumnezeu nu ar cunoaște nimic în afara sa (într-o formă atenuată ideea apăruse deja în condamnarea din 1270, când se interzisese ideea că Dumnezeu nu cunoaște singularele)¹²⁴. Este, de altfel, un mod de înțelegere vulgarizat al paradigmei greco-arabe însăși, iar gestul de eliminare a acestei interpretări este binevenit. De fapt, acest raport de determinare este contrazis de propoziția nr. 30, care susține că sufletele raționale au fost create fără intermediul mișcării celeste, ceea ce asigură liberul-arbitru. Apoi, o serie de propoziții reprezintă ceea ce am numit mai sus „medierea care mediază”, oferind un rol inteligențelor intermediare între Dumnezeu și lume și o inteligibilitate implicită lumii și lui Dumnezeu¹²⁵. Unele teze prezintă problema unității intelectului¹²⁶, iar altele teza eternității lumii¹²⁷. Sunt apoi, fără a trece în revistă toate temele angajate, alte câteva teme importante, cum ar fi: mișcarea și crearea cerului¹²⁸, raportul dintre cerul sensibil și cel inteligibil¹²⁹ etc.

296

POSTFAȚA

La fel de acut pare conflictul în spațiul eticii. Averroismul condamnat susține o preeminență (naturală și nu imperativă) a rațiunii în raport cu voința, întrucât existența cerului-intelect ca formă a subiectului generic aduce cu sine un primat al raționalului asupra realului. În plus, virtuțile morale nu mai aparțin în mod *a priori* săracului (ceea ce contrazice, în bună parte, morala creștină). De fapt, teza era îndreptată contra franciscanilor de către reprezentanții unei intelectualități urbane pentru care sărăcia nu avea niciun motiv de a reprezenta o virtute în sine.

În plus, documentul lui Templier poate primi o lectură diferită de polemica ideilor, și anume – așa cum o face atât J. le Goff cât și Alain de Libera¹³⁰ – o lectură sociologică prin care poate fi înțeleasă concurența dintre teolog și intelectual, idealurile intelectualului

universitar, cu o directă implicație asupra teoriei dublului adevăr. Acei *artistare* (adică studioșii Facultății de Arte, profesori și studenți, numiți în document cu un termen comun – *studentes* – în fapt personaje urbane cuprinse în febra unui mod de existență în care ei trebuiau să convingă orașul de utilitatea produsului muncii lor, apreciază J. le Goff¹³¹) aduceau cu sine o concurență monahismului creștin. A existat, spune Alain de Libera¹³², o luptă între călugăr și intelectual la sfârșitul secolului al XIII-lea, ca lider de opinie al Universității.

Idealurile intelectuale averroiste pot fi citite în documentul lui Templier ori de câte ori vine vorba despre filosofic. Dintre toate, cea mai importantă propoziție, care prezintă în chip evident concurența dintre cele două „tabere”, este propoziția nr. 40: „*Că nu există o stare mai strălucită decât cultivarea filosofiei*”. Ea are o legătură cu teza cerului-intelect: dacă a filosofa înseamnă, după riguroasa definiție a lui Boetius din Dacia, a analiza prin argumente numai ceea ce este disputabil astfel, iar exercițiul gândirii este unul implicit celest, atunci meditația asupra unității intelectului, asupra eternității lumii, asupra cerului-mediator este de fapt starea cea mai strălucită a omului, adică acolo unde gândirea revine la sursa sa primă, descoperind obiectul său propriu, sub aspectul conceptului universal, anume cerul¹³³.

Dar care este coerența imaginii despre lume a documentului lui Étienne Templier? Dacă respingem tezele averroiste, este deschis drumul conceptualismului și nominalismului: dacă nu mai există cerul-intelect, atunci nici speciile inteligibile nu mai au un „loc”. În plus, modelul ontologic propus tacit de Templier este deja un drum deschis spre destituirea universului ptolemaic, adecvat de fapt paradigmei ontologice greco-arabe.

297

16. *Ontologie și cosmologie*

Pentru știința modernă, problematica cerului sensibil a trecut de la matematică la fizică. Acest fapt a avut loc fiindcă tratarea comună a cerului sensibil și a celui inteligibil a dispărut, iar cauza principală a acestui fapt, în istoria ontologiei, a fost criza universitară pariziană a

anilor 1270 – 1277, tot așa cum cauza principală, în plan cosmologic, a fost revoluția lui Copernic, Galilei, Newton. Cronologic, schimbarea în ontologie precedă schimbarea în cosmologie, dar împlinirea carteziană a schimbării ontologice (prin centrarea filosofiei pe problematica subiectului) o urmează pe cea cosmologică. Este cu puțință ca, la nivel de mentalitate, aceste evenimente să aibă o anumită înlănțuire cauzală, fără a putea să decidem cu necesitate un asemenea raport. Dincolo de posibilitatea acestei relații, rămâne constatarea schimbării înseși, cu întrebările care survin în mod normal: dispariția cerului sensibil o antrenează și pe aceea a celui inteligibil? Dacă nu, cum a supraviețuit cel inteligibil?

17. Încheiere. Cerul ca obiect al filosofiei

„În rotirea astrelor ei au văzut o mișcare ideală; în același timp mișcare și stare pe loc. (...) în sfârșit, orice mișcare este o formă a temporalității; singură, mișcarea în cerc, revenirea la același punct, exprimă ceva din atemporal.

(...) în felul acesta, cercul devenea pentru ei simbolul, recunoscut ori nu, al soluției posibile pentru aporiile filosofiei”™

Constantin Noica, *Devenirea întru ființa*

Am încercat să prezentăm în cele de mai sus istoria unui conflict care a răscolit centrul vieții universitare europene din secolul al XIII-lea. Acest conflict, purtat asupra raportului dintre Dumnezeu și lume, a tematizat medierea dintre aceste realități, luând ca ocazie a reflecției întrebarea „Este lumea eternă?”. Soluțiile aduse sunt împlinite, din punct de vedere logic, de tratatul lui Boetius din Dacia, în care propozițiile care păreau contradictorii își găsesc rezolvarea într-un sistem al științelor.

Polemica în jurul eternității lumii va continua cu Raymundus Lullus, apoi cu Durandus de Saint Pourcain și, ceva mai târziu, cu

298

POSTFAȚA

Francisco Suárez, care sunt, din punct de vedere istoric, posteriori tensiunilor anilor 1270 – 1277.

Însă edictul lui Templier pune capăt, de fapt, receptării necritice

a unei paradigme care oferise filosofiei câteva teme „grele”: există o diferență mediatoare între lume și Dumnezeu, ea poate fi înțeleasă sensibil și/sau inteligibil, ea conține speciile inteligibile ale existenței sublunare, ea poate fi interpretată ca sursă a cunoașterii intelectuale (sau, în sens radical, ca autor al ei), ea este în analogie cu sufletul uman, ea are în comun cu sufletul o mișcare care presupune revenirea identicului, ea este intenționalitatea care preformează obiectul cunoașterii, iar aceasta este mișcarea circulară. Această realitate era, în paradigma greco-arabă, cerul.

„Încheierea” disputei în jurul eternității lumii în paradigma „criticistă” demonstrează faptul că granițele temporalității sunt și granițele gândirii: a gândi începutul absolut este cu neputință, tot așa cum întemeierea gândirii este doar paradigmatică.

„Episoadele” acestei dispute invită, în alt sens, la o meditație asupra sensului instituției universitare, născută la începutul secolului al XIII-lea și organizată conform unei opțiuni teoretice oscilante: este cu putință „o reducere a artelor la teologie” (cum voia Sf. Bonaventura, într-un opuscul al său¹³⁵) sau, dimpotrivă, filosoful se ocupă de ființă, lăsând științelor compartimente ale filosofiei, cum spunea Boetius din Dacia? De răspunsul la această întrebare depindea, implicit, organizarea Universității (este știut că, sub conducerea lui Siger din Brabant, Facultatea de Arte se separă de Universitate pentru scurt timp, în anul 1272, pentru a-și putea susține propriile teze). În concepție averroistă, de fapt, Universitatea nu este altceva decât un spațiu al intelectului unic, a cărui existență ei o susțineau.

Supraviețuirea temei cerului în tratatul lui Boetius este exemplară: el nu mai reface un model al lumii care asigură inerent eternitatea ei, ci el spune că eternitatea lumii este ipoteza de lucru a tuturor celor care sunt datori să opereze cu concepte raționale (corespondente intelectuale ale speciilor inteligibile celeste) și să se supună regulilor dialogului. „Cerul” lui Boetius din Dacia este doar inteligibil, guvernat doar de regulile disputei: el este însăși paradigma științifică în genere, care ține atât de suflet, cât și de valoarea obiectivă a disputei, și pentru care există întotdeauna un set de propoziții a

căror valoare de adevăr este în mod esențial ipoteză de lucru. Mai mult, filosofia operează cu concepte în sensul în care ea caută cerul fiecărui lucru. Universul limbajului.

299

permițându-ne metafora, este unul celest, astfel încât, dacă tema filosofiei este – și pentru magistrul Boetius – ființa, ceea ce caută filosofia în ființă este întotdeauna medierea, fie ea între ființă și ființare (ca diferență ontologică), fie între concepte (ca teorie a logicii), fie în problema constituirii sensului (ca cerc hermeneutic). Experiența pariziană a anilor 1270 – 1277 deschide un câmp imens pentru filosofia europeană, cu temele propuse de ea. Ea lasă în urmă un ideal al cerului inteligibil care va fi revalorificat sub forma dialogului și a încrederii în raționalitate. Cerul pare a fi, în acest caz, obiect al filosofiei, iar a medita înseamnă a propune ca temă medierea. Cel puțin într-o lume în care confuzia dintre cerul inteligibil și cerul sensibil, așa cum susținea cu grație Platon, mai poate genera păsări.

Alexander Baumgarten

NOTE

¹ Acest text a fost prezentat la Seminarul de filosofie cu tema „Despre cer” din Valea Lăpușului, ediția a III-a, 4 – 20 iulie 1998.

² Această listă se găsește în *The Reaction of the Universities and Theological Authorities to Aristotelian Science and Natural Philosophy*, în *A Source Book in Mediaeval Science*, edited by Ed. Grant, Harvard Univ. Press, 1974, pp. 36 – 52.

J Pentru o descriere a parcursului istoric mai completă, cf. *Tabelul cronologic*.

⁴ Lucrarea lui Marsilio di Padova, *Defensor Pacis*, este una dintre primele forme de teorie liberală ale culturii europene, pledând pentru o separare în politică a rațiunii de credință.

⁵ Cf. Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele – la polemica contro l'eternità del mondo*. Florența, 1984.

⁶ Rezumarea extrem de sumară de mai jos a câtorva dintre punctele principale ale platonismului și aristotelismului în privința temei circularității nu reprezintă o expunere exhaustivă a acestei

teme, ci urmărim numai conturarea determinațiilor conceptului *intermediantății*, așa cum el se conturează în opiniile lui Platon și ale lui Aristotel în ceea ce privește problema eternității lumii. Acesta este motivul pentru care nu avem de gând să discutăm unitatea lumii platonice din perspectiva doctrinei sufletului lumii (cf., pentru aceasta, de ex. J. Moreau, *l'âme du monde – de Platon aux Stoi ciens*, ed. Belles Lettres, Paris, 1939, cap. I, paragrafele 21 – 24) și nici teza aristotelică a anteriorității actului față de potență din perspectiva aplicării sale în analiza temporalității, în definirea omului ca animal social sau în teoria cunoașterii, ci numai din perspectiva legăturii pe care această teză o stabilește între lumea celestă și lumea sublunară (cf., pentru restul, Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, 1998, cap. *Actul neîncheiat*, pp. 363 – 355).

300

POSTFAȚA

⁷ Toate pasajele care urmează din dialogul *Timaios* sunt citate după Platon, *Opere*, vol. VII, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1993, trad. Cătălin Partenie, pp. 142 – 155.

⁸ Cf. *Legile*, 897 d-898 a: „... vom zice că mișcările și revoluțiile cerului și ale tuturor corpurilor cerești sunt de o natură asemenea cu a mișcărilor, revoluțiilor și a raționamentelor inteligenței...” (trad. Ștefan Bezdechi, în Platon, *Legile*, ed. Iri, București, 1995, p. 306).

⁹ Cf. Rémy Brague, *Du temps chei Platon et Aristote*, Presses Universitaires de France, 1982, pp. 51 – 55.

¹⁰ Pe tot parcursul acestui studiu, folosim cuvântul *intelect* pentru a desemna grecescul voaic și latinul *intellectus*, fără legătură cu sensul modern al intelectului (*Verstand*). Tradus în terminologia modernă, am fi putut spune pentru *intellectus*, poate, mai degrabă, *spirit*, dar preferăm *intelect* pentru a realiza apropierea dintre problema eternității lumii și aceea a tezei unității intelectului.

„Trecând peste Aristotel, urmașul direct al lui Platon va fi Filon din Alexandria (cf. *De mundi opifwio*, în M. Gierens, *Controversia de mundi aeternitate*, Romae, Pont. Universitatis Gregorianae, 1933, pp. 26 – 32), care va considera, în tratatul său *Despre zidirea lumii*, că

inteligibilele invizibile sunt eterne, în vreme ce vizibilele create au și ele parte de eternitate prin materia care stă la dispoziție în chip etern (numită de latini *materia praeiacente*).

¹² Cf. *Despre suflet*, 4 oba 2 – 4.

¹³ Cf. *Metafizica*, 1049 b 3 – 1050 a 34.

¹⁴ Cf. *Despre suflet*, 412 b 5 – 6.

¹⁵ Expresia apare des la Aristotel, cf., pentru Cartea a IX-a *Metafizicii*, de ex., 1044 a 36, unde Aristotel numește cu această expresie cauza formală a realității.

¹⁶ Cf. Pierre Aubenque, op. cit., p. 357 sqq.

¹⁷ Cf. Pierre Aubenque, op. cit., p. 346: „dezbaterea asupra anteriorității potentei sau, respectiv a actului ... – este o falsă dezbatere. Actul și potența sunt co-originare, ele nu sunt decât extaze ale mișcării”.

¹⁸ Cf. *Metafizica*, 1050 b 6 sqq., tradus în acest volum.

¹⁹ Cf. *Meteorologice*, I, 339 a 21 – 32, tradus în acest volum.

²⁰ Cf. Virgil Cimosș, *Ho poate on sau omonimia clipei (111)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Philosophia*, 1/1993, p. 71: „Tot ceea ce este în cer presupune o materie sensibilă, care determină finitudinea timpului și a mișcării sublunare. Corpurile eterice sunt, însă, deasupra tuturor lucrurilor sensibile. Este oare, prin aceasta, mișcarea tor intelectuală? Nu, de vreme ce o vedem cu ochii! Și totuși, nici doar sensibilă nu este”.

²¹ Cf. Pierre Aubenque, op. cit., pp. 267 – 268: „Materia este aceea care face inteligibilul obscur și îl degradează până la sensibil; invers, imaterialitatea sferelor cerești este cea care asigură a percepția lor într-un act spiritual care, ontologic, este anterior distincției dintre simțuri și intelect”.

²² Cf. *Despre cer*, I, 278 b 10 – 21, tradus în acest volum.

²³ Cf., de ex., *Despre suflet*, 412 a 5 sqq.

²⁴ Deși el corespunde, cum vom vedea spre finalul acestui studiu, intelectului posibil ca loc al ideilor (cf. Aristotel, *De anima*, 429 a 27 – 28).

²⁵ Cf. *Fizica*, 194 b 13 – 15, sau *Despre generarea animalelor*, în

736 b 27 – 737 a 1, ultimul tradus în acest volum.

²⁶ Aspectul circular al timpului aristotelic este dat de structura clipei ca diferență între anterior și posterior. Timpul este circular și în sensul că el urmează mișcarea stelelor, pare să sugereze Filosoful în *Fizica*, 223 b 29: („*timpul însuși pare să fie un anume cerc*”).

²⁷ Cf. Întreg fragmentul tradus în acest volum din *Fizica*, VIII, 9, 25 la 9 – 252 a 4, iar pentru analiza raportului dintre clipă și eternitate, cf. Virgil Ciomoș, op. cit., p. 78. sqq.

²⁸ Cf. Virgil Ciomoș, op. cit., p. 71 – 73.

— „*F. t ista quaestio nunc/uam potuit dilucidari mihi, nisi post magnus tempus; et quicquid scripsi de tempore secutus suin expositoribus, sed hic non. Si tempus non sequitur aliquem motum existentem extraanimam... quomodo igitur dicit Aristoteles post, ipsum sequi motum corporis coelestis...? Etiam si sequitur motum corporis coelestis, continget ut caecus non percipiat tempus, quia nunquam percipit motum coeli*” (cf. Averroes, *Comm. În Physicam*, Ub. IV, comm. 98). Textul este citat de Auguste Mansion în la *theorie aristotelicienne du temps chez les pe ripateticiens medie vaux*, în *Revue philosophique de Louvain*, XXXVI, p. 281.

³⁰ Este ușor de înțeles de ce ideea existenței unui prim motor al timpului nu intră în contradicție cu ideea infinității timpului: primul motor este „*prim*” în cele trei sensuri ale anteriorității actului față de potență. El este prim în mod intuitiv după substanță și după concept, iar după timp anterioritatea se explică prin circularitatea clipei, care leagă timpul de eternitate.

³¹ Tezele vor fi dezvoltate și predate Evului Mediu latin de două tratate importante ale neoplatonismului, anume *Flementa theologiae* al lui Proclus (cf., de ex., ediția lui Jean Trouillard, 1962, mai ales propozițiile 1 – 2, iar pentru doctrina Unului imparticipabil, cf. propozițiile 23, 27, 38 – 39 etc), dar și celebra compilație arabă din secolul al VIII-lea, care are ca punct de plecare textul lui Proclus, anume *Cartea despre cauze* (*Liber de Causis*, cf., de ex., ediția lui Pierre Magnard, Bruno Pinchard, Jean-Luc Solere, Olivier Boulnois, *La demeure de Vetre – étude et traduction du Liber de Causis*, Philologie et

Mercure, Paris, 1990).

³² Cf. *Despre numele divine*, III, 9.

³³ Acesta reprezintă un punct de contradicție între Plotin și Plotin, fiindcă în *Timaios* se presupusese că există o coincidență între centrul sufletului și centrul corpului lumii (cf. *Tim.*, 36 e).

³⁴, *fugi în afara lumii*” înseamnă a regăsi un aspect al sufletului care nu este din această lume, care scapă influenței astrelor, care nu este empiric și care este mai degrabă un eu supracelest. Nu este locul potrivit în această scurtă reconstrucție a problemei eternității lumii pentru o dezvoltare a temei subiectului dublu la Plotin, continuată ulterior de Averroes, dar trebuie spus că pentru Plotin sensul ieșirii din această lume este explicația numeroaselor paradoxuri din *Enneade*: fericirea nu are structură temporală, dar ea poate crește în timp (*Enn.*, I, 4), eul supracelest nu este responsabil de ceea ce se petrece în sublunar, dar noi înșine suntem autorii actelor noastre (*Enn.*, I, 1), zeul trebuie imitat pentru a atinge virtutea, dar zeul etern nu are virtute (*Enn.*, I, 2), imaginația empirică este pieritoare, dar sufletul individual este nemuritor, grație existenței a doua tipuri de imaginații (*Enn.*, IV, 3, 31).

POSTFAȚA

³⁵ Element subtil al cărui sens ascendent indică pentru Plotin apartenența lui la lumea celestă, focul este etern fiindcă el nu consumă nimic pentru a arde, ci arde de la sine. Imaginea acestei naturi ignee va juca un rol important în teologia corpusului areopagitic (cf., de ex., *Despre numele divine*, II, 8).

⁶ Cf. *Enn.*, III, 7, 4, fragment tradus în acest volum.

³⁷ Emile Brehier notează (cf. *Enneades*, ed. Belles Lettres, Paris, 1924, vol. II, p. 7) faptul că „eternitatea speciilor, înțeleasă cu probă a eternității lumii, este o probă special desfășurată de peripateticul Critolaos (cf. Philon. De aeternitate mundi, //) al cărui argument este vizat de Plotin”.

⁸ Problema intelectului ca intermediar este descrisă în fragmentul tradus de noi, în acest volum, din *Enneade*, V, 1, 6.

³⁹ Pentru o foarte bună prezentare a raporturilor dintre

gândirea Părinților Bisericii creștine și neoplatonism, asupra căreia nu insistăm în acest studiu, se poate consulta articolul lui R. Arnou, *Platonisme des Peres*, în Vacant-Maginnot, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12 b, 2348 – 2358.

⁴⁰ Cf. Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaaf*. vol. I, *Buch 1 bis IU*, Durândruck-Ausgabe DTV Klassik, eingeleitet und kommentiert von Karl Adresen, p. 620.

⁴¹ Cf. *Confesiuni*, XI, 30, fragmentul tradus în acest volum.

⁴² Cf. *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XI, 4, fragmentul tradus în acest volum. Evident, acest „argument” nu este propriu-zis un argument, și el va fi de altminteri respins, în tratatul său, de Sf. Toma din Aquíno.

⁴³ Una dintre luările de poziție semnificative ale veacului al VII-lea, Ioan Damaschinul, cel care va scrie *De fi de orthodoxa*, model pentru *Sentințele* lui Petru Lombardul și pentru viitoarele *Summae* teologice, va încerca să asimileze tradiției creștine problema cerului, admitând distincția dintre lumea sublunară și cea celestă, dar subminând-o prin susținerea faptului că lumea celestă este supusă coruperii, precum și faptul că ea este inteligibilă sau inteligentă în mai mare grad decât restul creaturii. Din *ontologică*, distincția rămâne în parte *angelologică* (în sensul în care cerul rămâne totuși *locus angelorum*), & *AT* mai ales cosmologică (cf. *De fi de orthodoxa*, 1, 6, sau în traducere românească în *Dogmatica*, I, 6, editura Scripta, București, 1993, p. 51, traducere de pr. D. Fecioru).

⁴⁴ Cf. *Confesiuni*, XI, 23, în care este citat un fragment din *Iosua*, 10, 12, unde planetele își opresc cursul, pentru ca ele să nu aducă noaptea peste bătălia lui Iosua.

⁴⁵ Cf. *Confesiuni*, XII, 2, 9 etc.

⁴S Cf. Sancti Augustini de *Genesi ad Litteram*, V, 5, 16, în *Patrologia latina*, vol. 34, coli. 326: „*In principia fecit Deus caelum et terram, secundum materiae quamdam, ut ita clicam, formabitatem quae consequenter verbo eius formânda fuerat, praecedens formationem suam non tempore sed origine*”!

⁴⁷ Cf. Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas,

București, 1995, pp. 82 – 83. Știm că Filopon a scris un tratat *Despre eternitatea lumii împotriva lui Proclus*, pe care, din nefericire, nu l-am avut la dispoziție în alcătuirea culegerii prezente.

⁴⁸ Cf. *Geneza*, 1, 28.

⁴⁹ El a fost cunoscut mai ales printr-un comentariu la *Despre suflet* al lui Aristotel, tradus de Guillaume de Moerbeke, în anul 1268, fragmentar, însă Moerbeke tradusese

302

303

Întreg Comentariul la Cartea a III-a, esențial disputei în jurul unității intelectului (cf. E. Grant, op. cit., p. 41).

⁵⁰ Cf. Luca Bianchi, op. cit., p. 142 sqq.

⁵¹ Cf. *infra*, paragraful 11.

⁵² Pentru Alkindi, cf. În limba română și. Gilson, op. cit., p. 321, Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994, pp. 87 – 108.

⁵³ Argumentele lui Alkindi sunt prezentate pe larg în lucrarea *Despre filosofia prima*, care nu a fost tradusă în limba latină, iar acesta este motivul pentru care ele interesează în mai mică măsură studiul de față, întrucât lucrarea nu a ajuns să influențeze direct disputele secolului al XIII-lea (pentru această lucrare, cf. Remus Rus, op. cit., pp. 94 – 97).

⁵⁴ Cf. *Summa theologiae*, I-a pars, Q. 53, art. 3, dar mai ales *De tempore*, un scurt tratat provenit probabil din școala tomistă, care în secolul trecut încă figura între lucrările Sf. Toma.

⁵⁵ Cf. fi. Gilson, op. cit., pp. 320 – 322, R. Rus, op. cit., pp. 47 – 78, dar mai ales Alain de Libera, *Penser an Moyen Âge*, ed. Seuil, Paris, 1991, p. 112 sqq.

⁵⁶ Cf. Alain de Libera, op. cit., cap. „Vheritage oublie e”.

⁵⁷ Cu excepția, între alte lucrări, a *Metafizicii* sale, amplu citată de Sf. Toma din Aquino în tratatul *Despre unitatea intelectului contra averroïștilor*, paragraful 117.

⁵⁸ Cf. *Metafizica*, VIII, 9, tradus în acest volum.

⁵⁹ Cf. *Despre cer și lume*, IV, tradus în acest volum.

⁶⁰ Cf. Henri Corbin, *Paradoxul monoteismului*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 151, trad. Janina Ianoși. Totuși, un fapt rămâne în neconcordanță cu fragmentul avi-cennian din *Metafizica*: Henri Corbin (op. cit., p. 150) expune triada procesiunii avi-cenniene în ordinea inteligență-esență-suflet, iar fragmentul nostru ar corespunde cu o triadă de tip: suflet-esență-inteligență.

⁶¹ Cf. fi. Gilson, op. cit., pp. 403 – 432, despre alianța realizată de franciscani între augustinism și avicennism.

⁶² Cf. fi. Gilson, op. cit., p. 330.

⁶³ Pentru o explicație mai cuprinzătoare, cf. nota aferentă titlului lucrării lui Averroes.

⁶⁴ Cf. Aristotel, *Fizica*, III, 5; sau *Metafizica*, X, 10, 1066 b 11 sqq.

⁶⁵ Cf. expunerea largă a argumentului în Pierre Duhem, *Mediaeval Cosmology*, Ed. The University of Chicago Press, 1985, trad. by Roger Ariew, p. 10, nota 9.

⁶⁶ Cf. *infra*, paragraful 10.

⁶⁷ Cf. fi. Gilson, op. cit., p. 341 sqq., dar și Avencebroli *Fons Vitae* în latine translatum ab Ioanne Hispanico et Dominici Gundissalini, Munster, 1892.

⁶⁸ Deși fragmentul citat este destul de ambiguu, Avencebrol nu pare să admită eternitatea lumii, formația sa teologică iudaică punând un accent puternic pe modelul său cosmologic neoplatonizant.

⁶⁹ Cf. *De anima*, 412 b 3 – 5.

⁷⁰ Cf. *De anima*, 412 b 6 – 7.

⁷¹ Ei. *De anima*, 413 b 25, 415 a 10, 429 a 10 sqq., dar și excelenta expunere a teoriei aristotelice a sufletului din *Despre unitatea intelectului împotriva averroïștilor*, cap. 1, a Sf. Toma din Aquino (cf. *supra*).

304

POSTFAȚĂ

⁷² Cf. *De anima*, 430 a 20.

⁷³ Cf. *De anima*, 430 al 3.

⁷⁴ Cf. *De anima*, 430 a 23 – 25.

⁷⁵ Ca și la Aristotel, cf. *De anima*, 428 a 23 – 30.

⁷⁶ Cf. Averroes, în *De anima Comentarium*, 139 a, ed. Venetiis, 1562.

⁷⁷ Cf. Octave Hamelin, *La theorie de iintellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, p. 64.

⁷⁸ Cf. Sf. Toma din Aquíno, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor, împreună cu fragmentele corespondente din Aristotel şi Siger din Brabant*, editura Decalog, Satu Mare, 1997.

⁷⁹ Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones în tertium De anima, Quaestio 9*. Dacă există un singur intelect în toţi oamenii, în Sf. Toma din Aquíno, op. cit., p. 78.

⁸⁰ Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 2, 414 a 25.

⁸¹ Cf. S. Bonaventurae în *Ubrum Sententiarium*, II, distinctio 1, pars 1, articulus 1, quaestio 2, *ad oppositum*, 5: „*Impossibile est infinita simul esse. Sed şi mundus est aeternus sine principio, cum non sit sine homine – propter hominem eram sunt quodam modo omnia – et homo duret finito tempore: ergo infiniţi homines fuerunt. Sed quot animae fuerunt, tot sunt, quia sunt formae incorruptibiles: ergo infinitaie animae sunt. Şi tu dicas propter hoc quod circulaţio est în animabus, vei quod una anima est în omnibus hominibus, primum est error în philosophia, quia, ut vuit Philosophus, «proprius actus est în propria materia»: ergo non potest anima, quae fuit perfectio unius, esse perfectia alterius, etiam secundum Philosophum. Secundum etiam magis est erroneum, quia multe minus una est anima omnium*”.

⁸² Sf. Bonaventura va replica în termeni duri la adresa tezelorgreco-arabe, accentuând pe coerenţa lor doctrinară: „*Există trei erori în ştiinţe, care distrug Sfânta Scriptură şi credinţa creştina şi întreaga înţelepciune; una dintre ele este împotriva cauzei de a fi, alta contra raţiunii înţelegerii, iar cea de-a treia contra ordinii vieţii. Eroarea împotriva cauzei de a fi priveşte eternitatea lumii, adică a considera că lumea este eterna. Eroarea împotriva raţiunii înţelegerii se referă la necesitatea fatală, ca, de exemplu, a considera că toate lucrurile se întâmplă dintr-o necesitate fatală. Cea de-a treia se referă la intelectul uman, ca, de pildă, a considera că exista un singur intelect în toţi oamenii. Aceste erori sunt anunţate în Apocalipsă în numărul*

numelui fiarei. Acolo se spune că ea a avut un nume al cărui număr era șase sute șazeci și șase, care este un număr ciclic. Cei ce susțin prima teză se sprijină pe circularitatea mișcării și a timpului, cei ce susțin a doua teză se sprijină pe mișcarea stelelor, iar cei din ultimul caz pe existența unei inteligențe unice, spunând că ea intră și iese din corp. Toate acestea sunt false. Cea dintâi eroare se respinge prin ceea ce scrie în Vechiul Testament: *La început, Dumnezeu a creat cerurile și pământul*” (De septem donis spiritus sandi, collatio VIII, 16 – în ediția Quarrachi, textul apare în voi. V la p. 497).

⁸³ „Care sunt forțele în act? La extrema stângă, în sânul Facultății de Arte, partida turbulentă și dinamică a aristotelismului radical, sub conducerea lui Siger din Brabant și a lui Boetius din Dacia. La extrema dreapta, Facultatea de Teologie cvasi-completă, seculari și franciscani; aș numi această a doua grupa, partidul teologilor conservatori, în centru, la mijloc între cele două grupe extreme, Toma din Aquino, în principiu singur, dar înconjurat de un cerc de discipoli” (F. van Steenberghen, *La philosophie au XII-eme*

305

siècle, 1966, p. 383). Explicația lui Steenberghen poate fi modificată prin câteva mărunte observații: Sf. Toma nu este chiar „singur”, alături de el fiind Albert cel Mare, apoi un întreg val de simpatie din partea studenților Facultății de Arte (cf. Jacques le Goff, *Intellectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, 1994, p. 130), apoi poziția doctrinară oarecum independentă și destul de apropiată tomismului a lui Boetius din Dacia, cu toate că, așa cum vom vedea, pentru Boetius din Dacia, teologia nici măcar nu este știință.

Ct. Bernardo Bazân, *Introduction*, în Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, ed. Louvain-Paris, 1972, p. 78.

⁸⁵ Ipoteza pe care o lansăm aici (cf. și nota aferentă din tratatul lui Siger, cap. 4, *ad secundum dicendum*) este că modelul circularității lumii atribuit stoicilor de către Nemesius Emesenus (cf. *Patrologia greaca*, vol. 40) care figurează de altfel în ediția baronului Ioannes von Arnim (cf. *Veterum fragmenta stoicorum*, vol. II, fragm. 625) și care a

circulat și în Evul Mediu, fiind citat în 1270 de Sf. Toma din Aquino frecvent în *Despre unitatea intelectului...* a putut fi consultată de Siger din Brabant, întrucât pasajele sunt extrem de asemănătoare, iar fitienne Templier, la propoziția nr. 6, condamnă exact această idee, fiind o dovadă destul de largă a circulației ei (textul se află la nota aferentă propoziției nr. 6 a lui Templier).

⁸⁶ Pentru o amplă prezentare a opiniei lui Siger din Brabant asupra universalului, cf. Alain de Libera, *La querelle des universaux – de Platon à la fin du Moyen Âge*, ed. Seuil, Paris, 1996, pp. 220 – 228.

⁸⁷ Cf. Themistius, în *De anima Comentarium*, III, 5, ed. G. Verbeke, p. 130, pe care de altminteri îl preia cu o lecțiune eronată, astfel că în loc de „*conceptele sunt universalele ce pot fi știute (scibilia)*”, el a citit „*conceptele sunt similare (similia) universalelor*”, lucru observat deja de A. de Libera, op. cit., p. 223.

⁸⁸ Cf. Bernardo Bazân, op. cit., 126.

⁸⁹ Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 14, ed. B. Bazân, p. 48: „*Dico ergo quod ad intelligere nostrum requiritur receptio intelligibilium abstractorum universalium cum factione eorum et etiam abstractio eorum, cum prins fuerunt intentiones imaginatae. Duo prima, scilicet receptio intelligibilium cum factione eorum, ista dico sufficere ad naturam intellectus in se; sed tertium, scilicet abstractio intelligibilium, cum prins fuerunt intentiones imaginatae, requiritur propter continuitatem intellectus nobiscum*”.

Cf. Maimonide, *Le guide des égarés* suivi du *Trăite des huit chapitres*, ed. Verdier, Paris, 1979, partea a II, cap. 13, 16, 17 etc.

⁹¹ Cf. Albertus Magnus, fragmentul tradus în acest volum.

⁹² Alberti Magni de *XV problematibus* în *Opera*, vol. XVII/1, edidit Bernhardus Geyer, Monasterii Westfalonum în acelibus Aschendorf, 1975, pp. 314.

⁹³ Cf. Albertus Magnus, *Fizica*, VIII, 1, 14: „*Cel care crede ca Aristotel a fost un zeu, acela ar trebui să creadă și ca el nu s-a înșelat niciodată. Dar dacă însă el crede ca Aristotel a fost un om, atunci fără îndoiala ca el putea să se înșele, asemeni noua*” (*Qui credit Aristotelem fuisse Deum, iile debet credere quod numquam erravit. Și*

autem credit ipsum es.se hominem, tunc porcul dubio errare potuit sicut et nos.)

⁹⁴ Cf. Sf. Toma din Aquino, op. cit., p. 45. Această „strategie” este larg analizată în traducerea franceză a lui Alain de Libera, *Saint Thomas – Contre Averroes*, GF-Flammarion, Paris, 1994, cf. *Introduction*.

306

POSTFAȚĂ

⁹⁵ Și în celelalte lucrări ale sale Sf. Toma va susține imposibilitatea demonstrării creației: în comentariul la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul, II, d. 1, q. 1, a. 5, în *Summa contra Gentiles*, II, 17 – 18, unde polemizează cu ideea creației înțelese ca schimbare și cu ideea creației *ab aeterno*, sau în *De potenția*, q. 3, a. 13. Ușor diferită de cele din tratatul *Despre eternitatea lumii* este poziția lui formulată în comentariul la *Despre cer* (comm. nr. 64, citat în Luca Bianchi, op. cit., p. 79): „Nu spunem, potrivit credinței catolice, ca totuși a existat dintotdeauna, deși spunem că el urmează să fie întotdeauna. Acest lucru nu este împotriva demonstrației lui Aristotel propusă aici: că noi nu spunem că cerul a început să fie printr-o generare, ci printr-un eflux din principiul prim, de la care se desăvârșește ființa întreaga a lucrurilor, așa cum spuseseră și filosofi. De aceea însă noi ne deosebim, fiindcă ei cred că Dumnezeu a produs cerul coetern cu el, pe când noi susținem ca cerul a fost creat de Dumnezeu în toată substanța sa la un anumit început determinat al timpului”.

⁹⁶ Cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, capitolul VIII, p. 29.

⁹⁷ Cf. Luca Bianchi, op. cit., p. 155.

⁹⁸ Cf. S. Bonaventurae în *Liber Sententiarum*, II, dist. I, p. 1, a. 1, q. 2, în *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1885, pp. 19 – 24.

⁹⁹ Cf. nota aferentă la argumentul lui Algazel, împreună cu pasajul deja citat din Sf. Bonaventura.

¹⁰⁰ Cf. comentariul la *Fizica* lui Aristotel, 223 b 21: „Rezultă așadar că timpul măsoară și numără mișcarea circulară prima, iar prin ea se măsoară toate celelalte mișcări. De aceea exista un timp unic, din

pricina unității mișcării prime...” – „Sic igitur patet quod tempus mensurat et numerat primum motum circularem et per cum mensurat omnes alios motus. Unde est unum tempus tantum propter unitatem primi motus...” (citată în Auguste Mansion, op. cit., p. 306).

¹⁰¹ Cf. Sancti Bonaventurae *Breviloquium*, II, I, în ediția Quaracchi, vol. V, p. 219: „*excluditur error ponentium Deum produxisse inferiores creaturas per ministerium intelligentiarum*” – „*este exclusă eroarea celor care consideră că Dumnezeu a produs creaturile inferioare cu ajutorul inteligențelor*”.

¹⁰² Pentru Henri din Gând, cf., în limba română, fitienne Gilson, op. cit., p. 395 sqq.

¹⁰³ Pentru distincția, la Avicenna și apoi la Henri din Gând, dintre *esse essentiae* și *esse existentiae*, cf. Olivier Boulnois, *Introduction*, în Jean Duns Scot, *Sur la connais-sance de Dieu et l'univocite de l'etant*, ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1988, pp. 23 – 24.

¹⁰⁴ R. Macken, *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gând*, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXVIII, pp. 210 – 272.

¹⁰⁵ Evident, ea nu se va încheia, fiindcă vor urma, succesiv, tratatele în tema eternității lumii ale lui Raymundus Lullus, John Peckham, și mult mai târziu, Francisco Suárez. Dar tratatul lui Boetius este, cronologic, scris înaintea condamnărilor și, logic, încheie tema eternității lumii printr-o teorie a cunoașterii științifice, devenind un precursor al conceptului modern de paradigmă.

¹⁰⁶ Paragraful 7.

¹⁰⁷ Cf. *Declaratio Raymundi super modum dialogi edita*, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Buchel, Paris, 1989, p. 339: „*J/aturalis philosophus per naturam naturatam*

307

Investigare debet natura naturantem, cum philosophia naturalis sit subiectum et instrumentum ad cognoscendum philosophia supranaturalem, ut de prima causa notiția habet per efectum”.

¹⁰⁸ Cf. Maimonide, *Le guide des égarés*, I, 71, ed. Verdier, 1979,

pp. 178 – 179.

¹⁰⁹ Cf. Sf. Toma din Aquíno, *Despre unitatea intelectului contra averroistilor*, ed. Decalog, Satu Mare, 1997, paragraful 123, p. 73.

„U Cf. Roger Bacon, *Communis naturalium*, I, 1, p. ed. R. Steele, p. 286, citat în R. Macken, *La temporalite radicale de la creaturi selon Henri de Gând – Recherches de théologie ancienne et medievale*, XXXVIII, 1971, p. 217): „*Palliant ergo errorem suum quando arctantur, dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi aliud sed per solam fidem. Sed mențiuntur tamquam vilissimi haeretici*”. (Verbul *arcto*, *are*, mai puțin obișnuit în limba latină, însemna în limba latină medievală „a preda artele liberale” – cf. Albert Blaise, *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, ed. Brepols, 1975, p.72.)

¹¹¹ Cf. E. Gilson, *Boece de Dacie et la double verile*, Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Âge, XXX, 1955, p. 81, sau Bruno Nardi, *Saggi sull' arisotelismo padovano dai secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, sau Borbély Gábor, în Aquínoi Szent Tamás, *Az ertelem egysege, telyes gondozott szoveg, fordította, a kotetet szerkesztette s-a kommentárokat írta Borbély Gábor*, Ikon Kiado, Budapest, 1993, p. 97, sau Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, ed. Seuil, Paris, 1991, cap. *Le mythe de la double verile*.

¹¹² Cf. *Un trăite recemment découvert de Boece de Dacie, texte inedit avec une introduction critique par Geza Sajo*, Akademia Konyvkiado, Budapest, 1954, p. 71 sqq.

¹¹³ Cf. M. de Joos, *L'actualite de Boece de Dacie*, în *Dialogue*, 6 (1967 – 1968, pp. 527 – 538) cu care polemizează Roland Hisette, *Note critique surle de aeternitate mundi de Boece de Dacie – propos d'une interpretation recente*, în *Recherches de théologie ancienne et medievale*, XL, Louvain, 1973, pp. 209 – 217.

¹¹⁴ Cf. Étienne Gilson, op. cit., p. 89, R. Hisette, op. cit., pp. 212 – 214.

¹¹⁵ Ideea distincției dintre adevărurile *secundum quid* și adevărurile *simpliciter* se regăsește în Aristotel, *Respingerile sofistice*, 25 (180 a-b).

¹¹⁶ Cf. Alain de Libera, op. cit., p. 128 sqq.

¹¹⁷ Un adevărat „erou” al denunțării dublului adevăr (cf. lucrările sale *Declarația Raymundi super modum dialogi editam*, sau *Liber de errorum Averrois* etc.).

¹¹⁸ Expresia este a lui A. de Libera (pp. cât., p. 128): „Templier” a disimulat un pericol redutabil într-o primejdie absurdă, deoarece a închis demersul ipotetico-deductiv al teologului evreu (Maimonide – n.n.) în monstrul teoretic al celor două adevăruri contrarii pe care niciun aristotelician nu le-ar fi putut accepta”. Tezei lui Alain de Libera trebuie să-i adăugăm doar faptul că rădăcina acestei teme se găsește în proiectul ontoteologiei.

¹¹⁹ Puținele ieșiri posibile, gândite deja în epocă, sunt teoria tomistă a analogiei și teoria scotistă a univocității ființei, provenite din dificultatea punerii pe același plan a temei ființei în genere și a ființei divine.

¹²⁰ Cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, *Introducerea și Capitolul 1*.

¹²¹ Cf., de ex., propoziția 53, care nu lăsa posibilitatea interpretării creației ca schimbare, cum făcea Henri din Gând.

308

POSTFAȚA

¹²² *Op. îi* (., pp. 483 – 484.

¹²³ Propozițiile 13, 14, 74, 106, 132, 133, 161, 162.

¹²⁴ Propoziția 3: „*Ca Dumnezeu nu cunoaște altele în afara sa*”. Pentru sursa platonice a problemei, cf. nota aferentă propoziției.

¹²⁵ Propozițiile 22, 30, 38, 43, 63, 65, 84, 190, 195.

¹²⁶ Propozițiile 32, 104, 110, 118, 120, 121, 123, 187.

¹²⁷ Propozițiile 9, 52, 98, 101, 107, 205, dar mai ales propoziția 87: „*Ca lumea este eterna în ceea ce privește toate speciile cuprinse în ea*”, care arată felul în care tezele averroiste aveau coerență la nivelul tezei eternității speciei, care implica atât eternitatea lumii, cât și unitatea intelectului.

¹²⁸ Propozițiile 49, 58, 89, 212, 213.

¹²⁹ Propozițiile 92, 94, 95, 102.

¹³⁰ Cf. J. le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane,

București, 1994, Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, ed. Seuil, Paris, 1991.

¹³¹ Cf. J. le Goff, op. cit., p. 106 sqq.

¹³² Cf. Alain de Libera, op. cit., cap. *Sexe et loisir*.

¹³³ Alain de Libera (op. cit., p. 190 sqq.) discută grupul de propoziții care privesc libertinajul sexual asociat cu intelectualul averroist. A. de Libera este de părere că este vorba de o mișcare de diversiune a franciscanilor menită să compromită idealul intelectual averroist. Propozițiile, luate din tratatul *Despre iubire* al lui Andre de Chapelain (cf. nota aferentă, în scrisoarea de condamnare), ar fi străine de idealul averroist, care este acela al ascezei intelectuale și al realizării prin cunoaștere a binelui suprem (pentru care virtutea supremă este *magnanimitas*), ideal sintetizat în tratatul lui Boetius din Dacia, *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*.

¹³⁴ Constantin Noica, *Devenirea întru ființa*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 13.

¹³⁵ Cf. Sf. Bonaventura, *De reductione atrium ad theologiam*, în *Opera omnia*, ed. Quaracchi, vol. V, pp. 319 – 325.

BIBLIOGRAFIE*

Ediții ale principalelor lucrări scolastice dedicate polemicii:

1. Alexander din Hales (1170/80 – 1245), *Quaestio de duratione mundi*, în *Summa theologica*, ed. Quaracchi, 1924 – 1948

2. Albert cel Mare (1193 – 1280), *De quindecim probâematibus*, V, edidit Bernhardus Geyer, în *Alberti Magni De quindecim probâematibus*, *Monasterii Westfalorum în acelibus Aschendorf*, 1975, pp.37 – 38

3. Sf. Toma din Aquino (1225 – 1274), *De actemitate mundi contra murmurantes*, în *Opera omnia*, vol. III, curante Roberto Busa, S.J., Stuttgart-Bad-Canstadt, 1980, p. 591

4. Sf. Bonaventura (1221 – 1274), *Comentarium în Libros Sententiarum Petri Lombardi*, II, Disputatio 1, pars 1, articulus 1, quaestio 2

5. Arlotto da Prato (7 – 1285), *De actemitate mundi quaestio disputata*

6. Ioannes Peckham (1235 – 1292), *De actemitate mundi quaestiones disputata*, edidit Argerami, O., „Patristica et Mediaevalia”, I, pp.82 – 100, 1975

7. Petrus Tartaretus (1225 – 1276), *Quaestio de actemitate mundi*, edidit Argerami, O., „Patristica et Mediaevalia”, II, pp. 74 – 84, 1981

8. Boetius din Dacia, *Tractatus de actemitate mundi, editio altera auctoritate codicum mânu revisa et emendata*, edidit Sajo Geza, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1964

9. Siger din Brabant (? – 1284), *De actemitate mundi*, în Siger de Brabant, *Quaestiones în tertium De anima – De anima intellectiva – De actemitate mundi*, ed. Bernardo Bazăn, Paris-Louvain, pp. 113 – 136 (Philosophes Medievaux, XIII)

10. Henri din Gând, *Quaestiones Quodlibetales, Quaestio 7, Utrum creatura potuit esse ab actemo; Quaestio 8, utrum repugnet creaturae fuisse ab actemo*, în R. Macken, anexă la la temporalite

311

BIBLIOGRAFIE

radicale de la creaturi selon Henri de Gând, în *Recherches de théologie ancienne et medievale*, XXXVIII, pp. 210 – 272 11. Eustatius din Arras (1225 – 1291), *De actemitate* 12. Iacobus de Viterbo (1255 – 1308), *De mundi actemitate secundum fidem catholicam*

13. Raymundus Lullus (7 – 1316), *Tractatus de actemitate*

14. Hervé Nedellec – (alias Herveus Natalis; 7 – 1323), *Tractatus de actemitate mundi*

15. Guillaume de Peyre de Godin (1260 – 1326), *Contra actemitatem mundi***

II. Exegeza problemei eternității lumii:

1. Baeumker, EI., *Ewigkeit der Welt bei Plato*, Philosophie Monatshefte XXIII, Heidelberg, 1887

2. Baudry, J., *Le probleme de 1 origine et de 1 eternite du monde dans la philosophie grecque de Platon a Vere chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1931

3. Behler, E., *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche*

Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter, München-Paderborn-Wien, 1965

4. Bianchi, Luca, *L'errore di Aristotele – La polemica contro Vetemita del mondo nel XIII secolo*, La nuova Italia editrice, Florența, 1984 (cu o excelentă bibliografie)

5. *Controversia de actemitate mundi – textus antiquorum et scolasticorum*, collegit M. Gierens, S.J., Romae, 1933

6. Dales, R. C, *Maimonides and boethius of Dacia on the etemity of the World*, în *The New Scholasticism*, LVI, pp. 306 – 319, 1982

7. De Blic, J., *Les arguments de Saint Augustin contre l'éternite du monde*, în *Melanges de Sciences Religieuses*, II, pp. 33 – 44

8. Grant, Edward, *Planets, Stars and Orbs, The Medieval Cosmos, 1200 – 1687*, Cambridge University Press, 1994, pp. 63 – 82

9. Guitton, Jean, *Le temps et l'éternite chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933

10. Guttmann, M., *Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Bericht des Maimonides*, Leipzig, 1885

11. Jolivet, Regis, *Aristote et la notion de creation*, în *Revue des sciences philosophiques et thâologiques*, XII (1930), 1 – 50

312

BIBLIOGRAFIE

12. Krause, Joseph, *Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit*, Braunsberg, 1891

13. Knäovlian, Hadrianus, *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant*, în *Collectanea franciscana*, 27 (1957), pp. 137 – 188

14. Leisegang, H., *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, Münster, 1913

15. Macken, R., *La temporalite radicale de la creaturi selon Henri de Gând*, în *Recherches de théologie ancienne et medievale*, XXXVIII, pp. 210 – 272, 1971

16. Mansion, S., *La theorie aristotelicienne du temps chez les peri-pateticiens medievales*, în *Revue philosophique de Louvain*, XXXVI, pp. 275 – 307, 1934

17. Pinborg, J., *Zur Philosophie des Boethius de Dacia. Ein Uber-blick*, în *Studia mediewistyczne*, 15, 1974, pp. 165 – 185
18. Renan, Ernest, *Averroes et l'averroisme*, Paris, 1869
19. Van Steenberghen, F., *La philosophie au XI^{ème} siècle*, cap. *Boece de Dacie*, Louvain-Paris, 1966
20. Tresmontant, Claude, *Creation et commencement. Le probleme de l'eternite du monde*, în *la metaphysique du christianisme et la crise du XIII^{ème} siècle*, ed. du Seuil, Paris, 1964, pp. 216 – 254
21. Wolfson, H.A., *Patristic Arguments against the eternity of the World*, în *Harvard Theological Review*, LIX, pp. 351 – 367, 1966
22. Yamamoto, B., *De temporis habitudine ad creationem iuxta S. Bonaventurae*, Tokyo, 1957
23. Zeller, Eduard, *Über die Lehre des Aristoteles, von der Ewigkeit der Welt*, în *Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1878, p. 109 sqq.

III. Exegeza problemei „dublului adevăr”:

1. Bukowski, T.P., Dumoulin, B., *L'influence de Thomas d'Aquin sur Boece de Dacie*, în *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, 57, 1973, pp. 627 – 631
2. Fioravanti, G., *Scientia, fides, theologia în Boezio di Dacia*, în *Atti della Academia delle Scienze di Torino*, 1970, pp. 525 – 632
3. Gilson, Étienne, *Boece de Dacie et la double verité*, în *Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Âge*, XXII, pp. 81 – 99, 1955

313

BIBLIOGRAFIE

BIBLIOGRAFIE

4. Gregory, T., *Discussioni sulla „doppia verità”*, în *Cultura e scuola*, 1962, pp. 99 – 106
5. Hisette, Roland, *Note critique sur le de actemitate mundi de Boece de Dacie. propos d'une interpretation recente* în *Recherches de théologie ancienne et medievale*, XL, pp. 208 – 217, 1973
6. Joos, E., *L'actualité de Boece de Dacie*, în *Dialogue* 6, 1967 – 1968, pp. 527 – 538

7. Michaud-Quantin, P., *La double verile des Averro istes. Un texte nouveau de Boece de Dacie*, în *Theoria* 22, 1956, pp. 167 – 184

8. Maurer, A., *Boetius of Dacia and the double trouth*, în *Mediaeval Studies* 17 (1955), pp. 235 – 239

9. Sajo Geza, *Boethius de Dacia und seine philosophische Bedeutung*, în *Miscellanea Mediaevalia*, II, pp. 454 – 463
10. Sassen, F., *Boethius van Dacie en de dubble waarheid*, în *Studia catholica*, 30 (1955), pp. 266 – 268

11. Schrodter, H., *Boethius von Dacien und die Autonomie des Wissens. Ein Fund und seine Bedeutung*, în *Théologie und Philosophie*, Al, 1972, 16 – 35

12. Van Steenberghen, F., *Une legende tenace: la theorie de la double verite*, *Bulletin de l'Academie Royale de Belgique*, LVIII, pp.267 – 287, 1970

13. Van Steenberghen, F., *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, în *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), pp.137 – 147

14. Wilpert, P., *Boethius von Dacien – die Autonomie des Philosophen*, în *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen (Miscellanea Mediaevalia)*, Berlin, 1964, pp. 135 – 152

IV. Ediții, traduceri și exegeze ale condamnărilor din anul 1277:

1. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Heinrich Denifle-Émile Chatelain), Paris, 4 vol., 1889 – 1897, în vol. I, pp. 543 – 555

2. *Translation of the Condemnation of 1277* Ernest L. Fortin, Peter D.O'Neill, în Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Mediaeval Political Philosophy: A Sourcebook*, New York, Free Press of Glencoe, 1963, pp. 337 – 354

3. Dondaine, A., *Catalogue de dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIII-eme siècle*, în *Revue de théologie ancienne et medievale*, X, 374 – 394, 1938

4. Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu*, editura Humanitas, 1995, trad. de Ileana Stănescu, în cap. *Filosofia în secolul al XIII-lea*, pp. 514 – 525

5. Grant, Edward, *The Reaction of the Universities and*

Theological Authorities to Aristotelian Science and Natural Philosophy, în *A Source Book in Mediaeval Science*, edited by E. Grant, Harvard Univ. Press, 1974, p. 52

6. Hisette, Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le*

7 Mars 1277, Publications Universitaires de Louvain, 1977 7. Hisette, Roland, *Étienne Templier et ses condamnations*, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, nr. 47/1980, pp. 231 – 270 8. Libera, Alain de *Penser au Moyen Âge*, ed. du Seuil, Paris, 1991 9. Le Goff, Jacques, *Intellectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, București, trad. Nicolae Ghimpețeanu, cap. *Secolul al XIII-lea. Maturitatea și problemele ei*, pp. 123 – 132

10. Steenberghen, F. van, *Siger de Brabant et ses condamnations de Faristotelisme heterodoxe le 7 mars 1277*, în *Bulletin de YAcademie Royale de Belgique*, LXIV, 1978, pp. 63 – 74

11. Weber, E.H., *La controverse de 1270 al Université de Paris et son retentissement sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin*, ed. Vrin, Paris, 1970

12. Weber, E.H., *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, ed. Vrin, Paris, 1970

13. Wippel, J.F., *The condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, în *Journal of Mediaeval and Renaissance Studies*, VII, pp. 169 – 201, 1977

14. Wielock, R., *Le ms. Paris Nat. lat. 16096 et la condamnations du 7 mars 1277*, în *Revue de théologie ancienne et médiévale*, XLVIII, pp.227 – 237, 1981

— Am realizat această bibliografie din volumele și articolele consultate în problema eternității lumii și în problema crizei universitare a secolului al XIII-lea, precum și din volume și articole pe care nu le-am avut la dispoziție, dar de existența cărora am aflat prin intermediul celor dintâi. Pe cele din urmă le-am adăugat fiind convins de utilitatea unei informații complete pentru un studiu mai norocos dotat bibliografic.

****** Existența ultimelor cinci tratate este semnalată de Sajo Geza în prima ediție a sa la tratatul lui Boetius din Dacia (Budapesta, 1956,

cf. *Nota introductivă*).